

ORIENTALIA LOVANIENSIA ANALECTA

Les Épîtres sacrées des Druzes

Rasā'il al-Hikma

Volumes 1 et 2

par
D. DE SMET

LES ÉPÎTRES SACRÉES DES DRUZES

ORIENTALIA LOVANIENSIA

ANALECTA

168

LES ÉPÎTRES SACRÉES DES DRUZES

Rasā'il al-Ḥikma

Volumes 1 et 2

Introduction, édition critique et traduction annotée
des traités attribués à Ḥamza b. 'Alī et Ismā'īl at-Tamīmī

par

D. DE SMET



UITGEVERIJ PEETERS en DEPARTEMENT OOSTERSE STUDIES
LEUVEN – PARIS – DUDLEY, MA

2007

A CIP record for this book is available from the Library of Congress.

© 2007, Peeters Publishers & Department of Oriental Studies
Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven/Louvain (Belgium)
All rights reserved, including the rights to translate or to
reproduce this book or parts thereof in any form.

ISBN 978-90-429-1943-3
D. 2007/0602/85

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE

INTRODUCTION

A. Considérations préliminaires et état de la question

1. Les Druzes et leur religion

<i>Un document singulier sur la religion des Druzes: "Naissance de Notre Seigneur al-Ḥākim" (Mīlād Mawlānā al-Ḥākim)</i>	1
<i>"Druzes" ou Unitaires</i>	4
<i>La discipline de l'arcane (taqīya)</i>	6
<i>Les 'uqqāl et les ḡuhhāl</i>	8

2. Les études druzes

<i>Projets d'édition des Rasā'il al-Ḥikma</i>	15
---	----

B. Ḥamza, Darazī et les débuts de la prédication unitaire

<i>L'ismaélisme "extrémiste" antérieur à al-Ḥākim</i>	17
<i>Al-Ḥasan b. Ḥaydara al-Fargānī al-Aḥram</i>	19
<i>Kirmānī et les courants extrémistes sous al-Ḥākim</i>	20
<i>Darazī et Ḥamza selon les historiens non-druzes</i>	21
<i>Les débuts de la prédication unitaire selon la version druze</i>	27
<i>Al-Ḥākim face à sa divinisation</i>	29
<i>Le conflit entre Ḥamza et Darazī</i>	30
<i>L'occultation d'al-Ḥākim et les persécutions sous az-Zāhir</i>	30
<i>La fin incertaine de Ḥamza</i>	32
<i>La notion de miḥna</i>	36
<i>Table chronologique</i>	36

C. La doctrine unitaire

<i>La transcendance de Notre Seigneur face au tawḥīd ismaélien</i>	37
<i>Lāhūt et nāsūt</i>	39
<i>Incarnation ou subcarnation?</i>	40
<i>Mu'ill 'illat al-'ilal</i>	42

<i>L'Intellect Universel</i>	43
<i>L'orgueil de l'Intellect</i>	44
<i>La pentade de ḥudūd et leurs adversaires: la nature dualiste de la cosmogonie druze</i>	46
<i>La formation de syzygies et l'ambivalence sexuelle des ḥudūd</i>	50
<i>L'incorporation des ḥudūd</i>	52
<i>La hiérarchie des ḥudūd</i>	53
<i>L'inspiration (ta'yīd) et l'influx (mādda)</i>	59
<i>La hiérophistoire, d'al-Bār à al-Ḥākim</i>	60
<i>Ḥamza, le "Résurrecteur de cette époque"</i>	65
<i>La métempsycose (tanāsulḥ / taqammuṣ)</i>	66
<i>Le rejet de la Loi</i>	67
<i>Le druzisme comme "troisième voie"</i>	70
<i>Les sept préceptes de la Loi spirituelle</i>	70
<i>Le Coran, parole d'Allāh-Salmān</i>	71
<i>Les Mağālīs al-ḥikma fatimides</i>	73
<i>Le druzisme, une résurgence du mouvement carmathe?</i>	73

D. Les *Rasā'il al-Ḥikma*

1. Structure et rédaction des *Rasā'il*

<i>Le nombre des épîtres, leur ordre et leur disposition en volumes</i>	75
<i>Le titre du recueil</i>	78
<i>Les auteurs des épîtres, leur datation et leur classement</i>	79
<i>Les quatre premières épîtres</i>	82
<i>Le rédacteur du recueil</i>	83
<i>Une transmission incertaine</i>	86
<i>L'authenticité des Épîtres</i>	86
<i>Les écrits non-canoniques attribués à Ḥamza</i>	88
<i>Le "Catéchisme" des Druzes</i>	90
<i>Autres écrits druzes non-canoniques</i>	91

2. Genre, composition, style et particularités grammaticales des épîtres de Ḥamza et de Tamīmī (n° 1 à 40)

<i>Les différents genres d'épîtres et leur composition</i>	92
a. Documents officiels, censés émaner de l'administration fatimide	92
b. Écrits doctrinaux	93
<i>Le style des écrits de Ḥamza et de Tamīmī</i>	95
<i>Les particularités grammaticales des épîtres de Ḥamza et de Tamīmī</i>	96

3. Les manuscrits druzes

<i>Inventaire des manuscrits des Rasā'il al-Ḥikma conservés dans les bibliothèques occidentales</i>	98
<i>Provenance de ces manuscrits</i>	106
<i>Particularités codicologiques</i>	109
<i>Les gloses</i>	112

4. Édition et traduction des deux premiers volumes (Épîtres 1 à 40)

<i>Les manuscrits retenus pour l'édition</i>	112
<i>Principes de l'édition</i>	122
<i>La traduction</i>	123

LES ÉPÎTRES DE LA SAGESSE (RASĀ'IL AL-ḤIKMA).
 TRADUCTION ANNOTÉE. VOLUME 1 (ÉPÎTRES 1-14)

1. Copie de l'édit affiché dans les mosquées au sujet de l'occultation de Notre Seigneur, l'Imām al-Ḥākīm	127
2. Édit portant sur la prohibition du vin	140
3. Récit sur les juifs et les chrétiens	143
4. Copie de la lettre écrite par le Carmathe	154
5. Pacte d'allégeance au Seigneur de ce temps	156
6. La destruction cachée	158
7. Le commencement de la profession de l'Unicité par la prédication de la Vérité	180
8. Le pacte d'allégeance des femmes	187
9. L'initiation et le degré ultime dans la doctrine unitaire	193
10. La limite suprême et le bon conseil	206
11. Écrit exposant le vrai sens des badinages qui se font devant Notre Seigneur	224
12. La Voie droite	242
13. Le dévoilement des Vérités	266
14. La Cause des causes ou le trésor du croyant qui a répondu à l'appel	285

VOLUME 2 (ÉPÎTRES 15-40)

15. Le traité qui anéantit l'impie	303
16. L'assentiment et la soumission	318
17. Épître sur la transcendance, adressée à l'ensemble des Unitaires	328

18. La grande épître des femmes	341
19. Le matin d'al-Kā'ina	350
20. Copie de l'édit concernant la nomination d' <i>al-Muğtabā</i> ("l'Élu")	356
21. L'investiture d'ar-Riḏā, le Représentant de la Puissance (<i>saḡīr</i> <i>al-quḍra</i>)	359
22. Copie de l'investiture d'al-Muqtanā	364
23. Lettre aux habitants d'al-Kudya al-Bayḏā'	370
24. Lettre d'al-Anšinā'	371
25. Disposition de l'Imām, le Maître du Dévoilement	373
26. Lettre envoyée à l'héritier du trône	375
27. Lettre à Ḥumār b. Ġayš as-Sulaymānī al-'Akkāwī	377
28. Lettre envoyée au Juge	380
29. La conversation intime de l'Ami de la Vérité	382
30. La prière exaucée	388
31. La sanctification. Prière des croyants sincères	393
32. Remémoration de la connaissance de l'Imām	395
33. Épître de l'avertissement et de l'exhortation	397
34. La mise en garde et l'avertissement	402
35. La lettre de l'occultation	407
36. La division des sciences	417
37. Traité de l'amadou	435
38. L'Épître de la bougie	442
39. Le droit chemin et la bonne direction	449
40. Poème de l'Âme	456

RASĀ'IL AL-ḤIKMA: ÉDITION CRITIQUE
VOLUME 1 (ÉPÎTRES 1-14)

1. <i>Nuṣṣat as-siğill alladī wuğida mu'allaqan 'ala l-mašāhid fī</i> <i>ğaybat Mawlānā al-Imām al-Ḥākim</i>	461
2. <i>As-Siğill al-manhī fihī 'an al-ḥamr</i>	469
3. <i>Ḥabar al-Yahūd wa n-Naṣārā</i>	471
4. <i>Nuṣṣa mā katabahu al-Qarmaṭī</i>	481
5. <i>Mītāq Walī az-Zamān</i>	482
6. <i>An-naqḍ al-ḥafī</i>	483
7. <i>Badw at-tawḥīd li-da'wat al-ḥaqq</i>	499
8. <i>Mītāq an-nisā'</i>	505
9. <i>Risālat al-balāğ wa n-nihāya fī t-tawḥīd</i>	510
10. <i>Al-Ġāya wa n-naṣīḥa</i>	521

11. <i>Kitāb fīhi ḥaqā'iq mā yaẓhar quddāma Mawlānā ǧalla dīkruhu min al-haẓl</i>	536
12. <i>As-Sīra al-mustaqīma</i>	551
13. <i>Kaśf al-ḥaqā'iq</i>	570
14. <i>Sabab al-asbāb wa l-kanz liman ayqana wa-staǧāba</i>	587

VOLUME 2 (ÉPÎTRES 15-40)

15. <i>Ar-Risāla ad-dāmiǧa lil-fāsiq</i>	602
16. <i>Ar-riḍā wa t-taslīm</i>	614
17. <i>Risālat at-tanzīh ilā ǧamā'at al-muwahḥidīn</i>	623
18. <i>Risālat an-nisā' al-kabīra</i>	633
19. <i>Aṣ-Ṣubḥa al-Kā'ina</i>	640
20. <i>Nuṣḥat siǧill al-Muǧtabā</i>	644
21. <i>Taqīd ar-Riḍā safīr al-quḍra</i>	646
22. <i>Nuṣḥat taqīd al-Muqtanā</i>	650
23. <i>Mukātaba ilā ahl al-Kuḍya al-Bayḍā</i>	654
24. <i>Risālat al-Anṣinā'</i>	655
25. <i>Šarḥ al-Imām šāḥib al-kaśf</i>	657
26. <i>Ar-Risāla allatī ursilat ilā walī al-'ahd</i>	659
27. <i>Risālat Ḥumār b. Ğayš as-Sulaymānī al-'Akkāwī</i>	661
28. <i>Ar-Risāla al-munfaḍa ila l-qāḍī</i>	663
29. <i>Al-Munāǧā, munāǧāt walī al-ḥaqq</i>	665
30. <i>Ad-Du'ā' al-mustaǧāb</i>	670
31. <i>At-Taqdīs du'ā' as-sādiqīn</i>	674
32. <i>Dīkr ma'rifat al-Imām</i>	676
33. <i>Risālat at-tahḍīr wa t-tanbīh</i>	678
34. <i>Al-I'dār wa l-inḍār</i>	682
35. <i>Risālat al-ǧayba</i>	686
36. <i>Kitāb fīhi taqṣīm al-'ulūm</i>	694
37. <i>Risālat az-zinād</i>	706
38. <i>Risālat aš-šam'a</i>	711
39. <i>Ar-Ruša wa l-hidāya</i>	717
40. <i>Ši'r an-nafs</i>	723

LEXIQUE

1. arabe — français	725
2. français — arabe	734

BIBLIOGRAPHIE 737

INDEX

1. Noms propres 757
2. Termes techniques 764
3. Versets coraniques 769

PRÉFACE

Le lecteur trouvera en ce volume la première édition critique, avec traduction française annotée, des livres 1 et 2 des *Rasā'il al-Ḥikma*, le corpus des textes sacrés de la religion druze. Ces deux livres comprennent quarante épîtres, dont la plupart sont attribuées par la tradition à Ḥamza b. 'Alī et Ismā'īl at-Tamīmī, les incorporations de l'Intellect universel et de l'Âme du monde à l'époque d'al-Ḥākim, le calife fatimide vénéré par les Druzes comme la forme corporelle sous laquelle la divinité se montra aux hommes au début du 11^e siècle en Égypte.

Depuis le monumental *Exposé de la religion des Druzes* de Sylvestre de Sacy, paru à Paris en 1838, le druzisme a été largement négligé par la recherche. Bien qu'elle relève du chiisme ismaélien, dont elle représente une forme "extrémiste", la doctrine druze n'a pas bénéficié du remarquable essor que connaissent les études ismaéliennes depuis quelques décennies. L'accès malaisé aux textes de base a sans doute beaucoup contribué à ce retard. Espérons que le présent travail aidera à rattraper le temps perdu!

Les épîtres que je présente ici figurent comme source principale de la religion druze. Elles sont complétées par les 61 traités attribués à Bahā' ad-Dīn al-Muqtanā, qui couvrent les deux-tiers du recueil des *Rasā'il al-Ḥikma*. Je ne peux qu'exprimer le souhait qu'elles puissent être éditées à leur tour dans un proche avenir.

Il me reste à remercier tous ceux et celles qui m'ont aidé dans mon travail: le personnel, aimable et compétent, des salles des manuscrits des bibliothèques visitées au cours de mes recherches, mes collègues du Centre De Wulf-Mansion de l'Institut Supérieur de Philosophie de la KUL, et mon ami Jan Van Reeth, qui a pris la peine de relire mes textes avec son sens critique habituel.

INTRODUCTION

A. Considérations préliminaires et état de la question

1. Les Druzes et leur religion

Un document singulier sur la religion des Druzes: "Naissance de Notre Seigneur al-Ḥākim" (Mīlād Mawlānā al-Ḥākim)

Un des premiers manuscrits druzes parvenus en Europe s'ouvre par une courte notice intitulée "Naissance de Notre Seigneur al-Ḥākim" (*Mīlād Mawlānā al-Ḥākim*):

"Notre Seigneur al-Ḥākim était le fils d'Isma'īl, de la descendance de 'Alī b. Abī Tālib. Sa mère descendait de Fāṭima la radieuse, fille de Muḥammad b. 'Abd Allāh. Il naquit à Miṣr, la nuit du jeudi 23 Rabī' I de l'année 375 de l'hégire [14 août 985]. Son père le désigna comme son successeur au mois de Ša'bān de l'année 383 [octobre 993]. Il accéda au califat le jeudi, dernier jour de Ramaḍan de l'année 386 [décembre 996]. La durée de son règne fut de vingt-cinq ans. Il entra en occultation la nuit du lundi 27 Šawwāl de l'année 411 [13 février 1021]. La durée de sa présence en ce monde, depuis sa naissance jusqu'à son occultation, fut de trente-six ans et sept mois¹. Il émit un Édīt (*siḡill*) vénérable et le suspendit dans les mosquées², puis il entra en occultation. Nous attendons son retour d'ici peu, s'il le veut. Il règnera alors sur toute la terre pour toujours. Ceux qu'il a appelés à professer son Unicité mais qui ont refusé à le faire — il s'agit des adeptes de toutes les sectes et de toutes les religions — lui seront assujettis: chaque année, ils devront payer la capitation (*ḡizya*) et ils devront porter des marques distinctives (*ḡiyār*). En revanche, ceux qui ont professé son Unicité règneront avec lui pour toujours. Nous commencerons maintenant, avec la permission de Notre Seigneur al-Ḥākim, l'exposé de notre doctrine druze (*maḍḥabinā ad-Durzī*), nous qui sommes entrés (*indaraznā*) dans la foi, après la religion de Muḥammad b. 'Abd Allāh, le maître de l'hégire islamique. Que la malédiction du Seigneur soit sur lui!"³.

¹ L'auteur insiste sur l'origine fatimide d'al-Ḥākim: son père al-'Azīz descendrait de l'Imām ismaélien Isma'īl (sur la question délicate de la généalogie des Fatimides, voir *infra*, pp. 418, 425-426) et sa mère aurait pour ancêtre Fāṭima, la fille du Prophète. Par contre, les sources historiques présentent généralement la mère d'al-Ḥākim comme une esclave chrétienne; voir Assaad (1974), pp. 23-24. Pour le reste, les données biographiques et les dates s'avèrent exactes; cf. Assaad (1974), pp. 23-25, 182. Mais l'auteur de la pièce s'écarte de la position défendue par Ḥamza et Tamīmī, qui optent pour une origine "qaddāhite" des Fatimides; voir *infra*, pp. 163, 426, 430-431.

² Il s'agit de la première des *Rasā'il al-Ḥikma*; voir *infra*, n° 1, pp. 127-139.

³ Ms. Paris, *Bibliothèque Nationale*, Fonds arabe 1408, fol. 2a. Sur la provenance de ce manuscrit et son entrée à la Bibliothèque du Roi sous Louis XIV, voir *infra*, p. 10. Le texte a été édité et traduit par de Sacy (1826), pp. 229-230; cf. de Sacy (1831), pp. 45-46; de Sacy (1838), II, pp. 638-639.

Bien que cette pièce ne fasse pas partie des *Rasā'il al-Ḥikma* et qu'elle soit d'une date plus récente⁴, nous la citons en exergue de notre introduction, parce qu'elle résume en peu de mots quelques traits essentiels de la religion druze et constitue dès lors une excellente entrée en matière⁵.

Le comportement bizarre, extravagant, voire cruel d'al-Ḥākīm, qui régna au Caire de 996 à 1021 en tant qu'Imām ismaélien et calife à la tête de l'empire fatimide, amena certains de ses partisans les plus enthousiastes à proclamer sa divinité en l'an 408/1017. Prenant à la lettre la doctrine ismaélienne qui considère l'Imām comme la personnification de l'Intellect cosmique, le Dieu du Coran, des propagandistes (*du'āt*) outrés comme Naštakīn ad-Darazī et Ḥamza b. 'Alī voyaient en al-Ḥākīm la dernière et ultime manifestation de la divinité sous forme humaine. En cette qualité, il aurait révoqué toutes les religions antérieures — y compris l'islam — tant en leur aspect apparent et littéral (*ẓāhir*) qu'en leur sens caché (*bāṭin*).

La doctrine druze, telle qu'elle fut élaborée principalement par Ḥamza b. 'Alī à base de sources ismaéliennes, suppose en effet une conception cyclique de l'histoire: des “cycles de manifestation” (*adwār al-kašf*) y alternent avec des “cycles d'occultation” (*adwār as-satr*). Le Principe ultime, Notre Seigneur (*Mawlānā*), se présente sous deux aspects: sa “divinité” (*lāhūt*) demeure radicalement transcendante et inaccessible, tandis que son “humanité” (*nāsūt*) s'est manifestée sur terre à plusieurs reprises, en revêtant à chaque fois une forme corporelle différente, mais semblable à celle de ses créatures. Lors d'un “cycle de manifestation”, celles-ci ont directement accès au *Tawḥīd*, à l'Unité divine, ainsi qu'à sa Sagesse salvatrice, la *Ḥikma*, ce qui leur permet de vivre en toute liberté, en une harmonie complète avec leur Créateur. Mais à chaque ma-

⁴ Aussi, elle ne figure que dans le manuscrit de Paris, sur une feuille probablement ajoutée postérieurement; en outre, elle est écrite par une autre main et d'une façon beaucoup moins soignée que le reste du manuscrit; son style peu élaboré se distingue nettement de celui de Ḥamza. L'emploi du mot *Durzī* pour désigner la secte prouve d'ailleurs qu'elle est postérieure à Ḥamza (voir *infra*, pp. 4-5). La pièce apparaît également dans le manuscrit Manchester, *John Rylands Library*, 117a (656), mais celui-ci (tout comme le 117b [657]) a été copié en 1775 par le dragoman français Perelle, sans doute à base du manuscrit de la *Bibliothèque Nationale*. Cette dépendance ressort notamment du fait que le volume porte le titre *Kitāb al-mašāhid fī l-asrār at-tawḥīdīya li-Mawlānā al-Ḥākīm*: ce titre, écrit par l'orientaliste Pétis de la Croix en tête du manuscrit parisien, n'est attesté par aucun autre manuscrit; voir *infra*, p. 78; De Smet (2004), p. 410; cf. Mingana (1934), p. 183.

⁵ Pour une présentation générale du druzisme, voir De Smet (1998: 3), pp. 443-444; De Smet (2005: 4), pp. 50-52.

nifestation, l'Adversaire (*ad-Didd*) détourne par son action maléfique les créatures du *Tawḥīd* et les attire vers l'associationnisme (*širk*), le néant (*al-'adam*) et les vanités de ce monde. Notre Seigneur se retire alors en occultant sa Sagesse. Un cycle d'occultation commence, au cours duquel les créatures sont soumises à la Loi religieuse (*šarī'a*) et à la contrainte légale (*taklīf*), conçues comme une punition de Notre Seigneur envers ses créatures insubordonnées. En même temps s'instaure une dualité entre *zāhir* et *bāṭin*, puisque la Sagesse, soustraite à l'entendement du commun, se cache sous une couverture de symboles. Seul une élite d'initiés est en mesure de soumettre la Loi exotérique à une exégèse ésotérique (*ta'wīl*) afin de dégager le sens caché (*bāṭin*) de la lettre apparente (*zāhir*).

Le cycle adamique, marqué par l'apparition de l'homme sur terre, s'est ouvert par une période de manifestation durant laquelle Notre Seigneur se montra sous les traits humains d'al-Bār, tandis que la Sagesse était directement accessible: il n'y avait alors ni Loi exotérique, ni exégèse ésotérique. Mais une fois de plus les agissements de l'Adversaire, qui se manifestait sous les traits d'Iblīs, ont forcé Notre Seigneur à se soustraire aux yeux des mortels. Ce fut le début d'une longue période d'occultation, au cours de laquelle le *Tawḥīd* demeurait caché sous la couverture exotérique de la *šarī'a* et de la lettre de la Révélation apportée par les cinq Prophètes énonciateurs (*Nāṭiq*, pl. *Nuṭaqā'*): Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Muḥammad — le prophète de l'islam — et Muḥammad b. Ismā'īl, le septième Imām ismaélien. Chaque Énonciateur (*Nāṭiq*) était accompagné d'un "Fondement" (*Asās*), le "Dépositaire" (*Waṣī*) du *bāṭin* de sa Loi, qui détient la connaissance du *ta'wīl*. Le septième *Nāṭiq* Muḥammad b. Ismā'īl ayant achevé ce cycle, ses successeurs, les premiers Fatimides, préparèrent une nouvelle manifestation du *Tawḥīd*: Notre Seigneur prit l'apparence corporelle des califes fatimides à partir d'al-Qā'im et manifesta ouvertement sa divinité sous les traits d'al-Ḥākim, le premier Muḥarrām de l'année 408 (30 mai 1017). Ce jour-là, Notre Seigneur se manifesta à nouveau dans toute la gloire de sa nature humaine. Mais une fois de plus, les suppôts du Malin, à savoir les adversaires de la prédication druze, réussirent à séduire la majorité des hommes. Ceux-ci étant à nouveau devenus indignes d'un accès direct à la Sagesse unitaire, al-Ḥākim disparut le 27 Šawwāl 411 (13 février 1021) en des circonstances mystérieuses au cours d'une promenade nocturne sur le mont Muqattaṭam. Pour les Druzes, une nouvelle ère d'occultation commença alors, qui ne prendra fin qu'avec le retour triomphal d'al-Ḥākim: sa parousie marquera le triomphe définitif du *Tawḥīd*. Une

forte attente messianique anime les propagandistes de la nouvelle foi. Ils accordent à al-Ḥākim les traits du *Mahdī* musulman qui, par l'entremise de son "épée" Ḥamza b. 'Alī, remplira la terre de justice et présidera au Jugement final.

Lors de sa présence sur terre, al-Ḥākim révoqua la Loi religieuse de l'islam (la *ṣarī'a*), ainsi que son interprétation ésotérique enseignée par les docteurs ismaéliens. Une fois l'islam aboli, Ḥamza en a remplacé les "piliers" par un ensemble de sept préceptes moraux, qui forment la "loi spirituelle" (*aṣ-ṣarī'a ar-rūḥānīya*) du druzisme.

Perçu comme une révolte ouverte contre l'islam et l'ordre établi, le mouvement druze fut durement persécuté en Égypte aussitôt après la disparition d'al-Ḥākim, par son successeur aḏ-Zāhir, à tel point qu'il y fut pratiquement exterminé au bout d'un demi-siècle. Cependant, encore du vivant d'al-Ḥākim, une propagande active fut menée au Liban, dans le Wādī aṭ-Ṭaym, ainsi que dans le Golan et sur les contreforts du Mont Hermon. En ces régions montagneuses et isolées, le druzisme réussit à se maintenir, grâce à l'adoption d'une attitude discrète: la fameuse *taqīya*. Les Druzes s'organisèrent en une communauté fermée, dont la religion demeura un secret jalousement gardé, bien que les familles druzes aient joué un rôle politique et culturel de premier ordre dans l'histoire mouvementée du Liban et de la Syrie, et continuent à le faire jusqu'à nos jours⁶.

"Druzes" ou Unitaires

On chercherait en vain dans les *Rasā'il al-Ḥikma* les mots "druze" (*durzī*, pl. *durūz*) ou "druzisme" (*durzīya*). Les auteurs des *Rasā'il* et en premier lieu Ḥamza b. 'Alī, nomment leur doctrine simplement *at-Tawḥīd*, "la profession de l'Unicité" de Notre Seigneur, et ses adhérents *al-muwahḥidūn*, ceux qui professent cette Unicité, les "Unitaires".

Le nom "Druzes" semble toutefois remonter à l'époque d'al-Ḥākim et de Ḥamza, puisqu'il apparaît déjà dans la chronique de Yaḥyā b. Sa'īd al-Anṭākī (980-1066). *Ad-darazīya* y désigne tantôt "les partisans de Darazī", tantôt la doctrine enseignée par Darazī et Ḥamza, voire la

⁶ Selon des estimations approximatives, il y aurait aujourd'hui un million de Druzes, répartis comme suit: 400.000 à 500.000 en Syrie, 300.000 à 400.000 au Liban, 5000 à 20.000 en Jordanie, 60.000 en Israël, 15.000 dans le Golan, et 90.000 dans la diaspora, principalement aux États-Unis et au Brésil; voir Swayd (1998), p. 5, ainsi que les cartes montrant la localisation des communautés druzes au Moyen-Orient (p. 2), au Liban (p. 7), en Syrie (p. 9) et en Israël (p. 10).

“secte” (*niḥla*) issue de leur prédication⁷. Il en ressort clairement que ce nom est dérivé de celui d’un des initiateurs du mouvement, Naṣṭakīn ad-Darazī⁸. Or, Darazī ne tarda pas à entrer en conflit avec Ḥamza, tomba en disgrâce et est depuis lors considéré par les Unitaires comme un apostat, un adversaire du *Tawḥīd*⁹. Il n’est donc guère surprenant que les Unitaires ont récusé la qualification de “Druzes”, qui leur a été attribuée par des auteurs étrangers au mouvement.

À une époque sans doute assez récente, les Unitaires ont néanmoins adopté le nom de “Druzes”, vu que tout le monde les désignait ainsi. Mais ils l’ont fait en lui donnant une explication nouvelle qui évite toute référence à Darazī. Selon le soi-disant “Catéchisme druze”, texte tardif et dont l’authenticité n’est pas établie¹⁰, *durzī* dériverait du verbe *indaraza*, *yandarīzu*, *indirāz* — mentionné par aucun dictionnaire — qui serait synonyme de *indaraḡa*, *yandariḡu*, *indirāḡ*, formes dérivées du verbe *daraḡa* dont le sens serait identique à *daḡala*, *yadhulu*, *daḡl* (du verbe *daḡala*: “entrer”). Les partisans d’al-Ḥākim seraient alors nommés “Druzes” parce qu’ils sont “entrés” (*daḡala*) sous l’obéissance d’al-Ḥākim après avoir conclu le pacte d’allégeance. En outre, *durzī* (ou *darazī*?) serait l’équivalent de *darasī*, du verbe *darasa* (“étudier”), “puisque Ḥamza a étudié le Livre (*al-Kitāb*) et adoré al-Ḥākim comme il se doit”¹¹!

À l’heure actuelle, les “Unitaires” en sont venus à revendiquer le nom de “Druzes”, surtout pour désigner leur “peuple” ou leur “nation”. Mais ils préfèrent toujours nommer leur doctrine *dīn at-tawḥīd* ou *maḏhab at-tawḥīd*. Un certain compromis semble même avoir été établi, puisque certains Druzes emploient aujourd’hui des expressions comme: *muwaḥḥidūn ad-durūz* et *maḏhab at-tawḥīd ad-durzīya*¹².

⁷ Yahyā b. Sa‘īd, *Ta’rīḥ*, II, pp. 420, 422, 428, 520. Selon Hitti (1928), p. 12 n. 2, Yahyā “is the man who gave his name to the sect”.

⁸ On explique généralement le nom ad-Darazī à partir du persan *darzī*, “tailleur”. À une époque indéterminée, *darzī* — *darazī* aurait été corrompu en *durzī*; cf. Assaad (1974), p. 157; Hodgson (1962), p. 6 n. 11.

⁹ Voir *infra*, p. 27.

¹⁰ Voir *infra*, pp. 90-91.

¹¹ Azzi (1992), §27, p. 267; Branca (1996), §25, pp. 38, 81-82; cf. de Sacy (1831), pp. 46-47. Cet emploi du verbe *indaraza* se retrouve dans le *Milād Mawlānā al-Ḥākim*, cité *supra*. Tout aussi fantaisistes sont les étymologies avancées par certains auteurs occidentaux, qui mettent le nom “druze” en rapport avec les Dérusiéens (Δηρουσιαῖοι), une des tribus perses mentionnées par Hérodote (I, 125), voire avec le Comte de Dreux; cf. Nicoll (1835), p. 407, n. f; Hitti (1928), p. 17; De Smet (2004: 4), p. 266.

¹² En témoignent notamment les titres de deux livres célèbres, issus des débats sur la réforme du druzisme qui secouèrent la communauté dans les années soixante: ‘Abd Allāh an-Naḡḡār, *Maḏhab ad-Durūz wa t-tawḥīd* (Le Caire 1965) et Sāmī Makārim, *Aḡwā’ ‘alā maslak at-tawḥīd ad-durzīya* (Beyrouth 1966).

La discipline de l'arcane (taqīya)

Après avoir été expulsée d'Égypte, la secte druze doit sa survie dans les montagnes syro-libanaises à l'adoption d'une attitude discrète vis-à-vis de son entourage, composé de musulmans sunnites et chiites, ainsi que de chrétiens maronites: c'est la fameuse *taqīya*, la discipline de l'arcane¹³.

La pratique de la *taqīya* implique la discrétion en matière de religion, voire la dissimulation de ses croyances ou de son appartenance religieuse par "crainte": c'est là le sens premier du mot *taqīya*. Elle semble inhérente à l'islam chiite. Minoritaire, le chiisme s'est développé dans un environnement souvent hostile, où le secret semblait le meilleur moyen pour garantir la sécurité de la communauté. Surtout le chiisme duodécimain a fait de la *taqīya* une partie intégrante de sa doctrine, mais elle est également omniprésente dans l'ismaélisme¹⁴. Elle se traduit par deux attitudes, souvent étroitement liées: se conformer extérieurement à la religion dominante et en pratiquer les rites; cacher sa propre religion, tant au niveau de la doctrine que des rites, à toute personne étrangère à la secte. Outre l'aspect sécuritaire — se prémunir contre les persécutions et l'intolérance des autres communautés religieuses — cette conduite peut revêtir une signification religieuse: prémunir la pureté et la sacralité de la doctrine contre toute profanation, en la tenant cachée aux non-initiés, incapables d'en saisir le sens¹⁵.

Depuis des siècles, les Druzes se sont organisés en une société fermée, gardant un secret absolu sur leur religion. La pratique de la *taqīya* est donc la règle parmi eux, de sorte qu'elle est souvent considérée comme l'essence même du druzisme, en ce sens qu'elle expliquerait le comportement des Druzes et leur rôle dans l'histoire et dans la société actuelle¹⁶. Toutefois, légitimer la *taqīya* à base des *Rasā'il al-Hikma* n'est pas si évident; affirmer qu'elle forme un élément essentiel de la doctrine professée par Ḥamza est faux: les mots *taqīya* et son équivalent *kitmān* n'apparaissent que très rarement sous sa plume¹⁷ et ses écrits

¹³ Les rapports entre la pratique de la *taqīya* et la survie de la communauté druze ont été analysés par Scheffler (1997), pp. 229-231.

¹⁴ Voir, p. ex., Kohlberg (1975), pp. 395-402; De Smet (1995), pp. 31-33.

¹⁵ Kohlberg (1995), pp. 345-380.

¹⁶ On accuse souvent les Druzes d'hypocrisie: ils seraient peu fiables dans les relations politiques et sociales. La *taqīya* constitue dès lors un thème récurrent dans la polémique anti-druze, qu'elle soit israélienne (p. ex. Layish [1985], pp. 245-281; l'attitude des auteurs israéliens est dénoncée par Firro [1999], pp. 6-7) ou maronite (p.ex. Azzi [1992], pp. 184-197).

¹⁷ L'unique occurrence du mot *taqīya* se trouve dans la pièce n° 15, p. 309: elle y figure dans une exégèse allégorique, sans doute empruntée à une source ismaélienne. Le terme

contiennent des passages qui tantôt semblent encourager une attitude que l'on pourrait effectivement qualifier de *taqīya*, tantôt la condamnent sévèrement.

En effet, la *taqīya* s'avère en contradiction flagrante avec deux des sept préceptes moraux promulgués par Ḥamza pour remplacer les "sept piliers de l'islam"¹⁸ : la véracité (*ṣidq*) et l'abandon (*tark*) de tous les cultes et religions antérieurs. Outre l'interdiction formelle de s'associer, même extérieurement, à une religion établie (dont l'islam)¹⁹, Ḥamza et Tamīmī exhortent les Unitaires à professer ouvertement et en public l'Unité de Notre Seigneur, maintenant que celui-ci s'est révélé aux hommes sous l'apparence d'al-Ḥākim²⁰. D'autres passages, par contre, invitent les fidèles à la discrétion et au secret : ils doivent dissimuler les sept préceptes moraux à quiconque n'est pas des leurs et cacher la Sagesse à ceux qui en sont indignes ; le sens ésotérique des vêtements portés par l'Unitaire est la *taqīya*, à savoir : "la discrétion, le respect de la Loi en présence de ses adeptes et la gentillesse à leur égard"²¹.

Les écrits attribués à Bahā' ad-Dīn al-Muqtanā présentent la même ambiguïté. Ils encouragent les Unitaires à professer ouvertement leur foi, en toutes circonstances, nonobstant les épreuves qu'ils auront à affronter²². D'autre part, al-Muqtanā ayant rédigé ses épîtres après la disparition d'al-Ḥākim, à un moment où sévit en Égypte une persécution implacable contre les Druzes, la *taqīya* y semble plus présente que dans les écrits de Ḥamza et de Tamīmī. Ainsi, par exemple, il soutient que le précepte de la véracité (*ṣidq*) s'applique uniquement au croyant unitaire, le mensonge envers un non-druze pouvant être légitime en certaines circonstances²³.

Mais, c'est surtout après la fermeture de la prédication unitaire suite au retrait d'al-Muqtanā en 1043, que les Druzes ont mis l'accent sur la

kitmān apparaît deux fois : n° 22, p. 366, dans le sens d'"occultation", opposé à "manifestation", et n° 29, p. 384, dans le sens spécifique d'"arcane" (*kitmān sirrihi*) ; voir *infra*, p. 384 n. 982.

¹⁸ Voir *infra*, pp. 70-71.

¹⁹ Ainsi, p. ex., n° 38, p. 446.

²⁰ Nous lisons, p. ex., dans l'épître n° 18, p. 342 : "vous ne devez pas, assemblée de femmes unitaires, cacher ce que votre Seigneur a manifesté".

²¹ Voir *infra*, n° 8, p. 192, n° 15, p. 309. L'unique passage explicite se lit dans la pièce n° 33, p. 400 et n. 1038. De même, Ismā'il at-Tamīmī loue les Unitaires qui cachent la Sagesse aux profanes indignes et incapables de la comprendre ; il les incite à la prémunir contre ceux qui ne la détiennent pas ; voir n° 39, pp. 451, 454.

²² Ainsi, p. ex., n° 62 et 67 ; nous nous référons aux passages traduits par de Sacy (1838), II, pp. 673-682.

²³ Traité n° 41 ; voir les passages cités par de Sacy (1838), II, pp. 658, 660. La discipline de l'arcane est prescrite de façon explicite dans le traité n° 42 ; cf. de Sacy (1838), II, pp. 663-664.

nécessité de la *taqīya*. Une épître non-canonique et d'authenticité douteuse, qui dans certains manuscrits du Canon se trouve insérée après la *Risālat as-Safar* (n° 68), prescrit aux Unitaires de se conformer extérieurement à la religion dominante et d'observer sur les “mystères” de la religion un secret total envers les non-druzes, sous la menace des pires sanctions²⁴. Plus explicite encore est le soi-disant “Catéchisme”. À la question quelle attitude il faut adopter envers le Coran, est donnée la réponse suivante: “Comme il nous est nécessaire de nous cacher sous la religion de l’islam, sache que nous sommes obligés de reconnaître le livre de Muḥammad, bien qu’il nous soit parfaitement licite de le nier. Ainsi, la prière funéraire, nous la faisons uniquement par besoin de dissimulation (*istitār*) et rien d’autre, puisque la doctrine extérieure (*maḏhab az-zāhir*) l’exige”²⁵. Par ailleurs, le “Catéchisme” énonce le principe, souvent invoqué dans la polémique anti-druze, que l’Unitaire doit être juif avec les juifs, chrétien avec les chrétiens et musulman avec les musulmans: il lui est admis de professer extérieurement n’importe quelle religion, à condition de demeurer fidèle en son cœur à la doctrine unitaire²⁶.

Les ‘uqqāl et les ḡuhhāl

S’il convient d’accueillir les affirmations du “Catéchisme” avec prudence²⁷, il est néanmoins certain que la dissimulation religieuse correspond à une réalité. En témoigne le fait bien connu que la communauté druze est divisée entre une élite d’“initiés” (les *‘uqqāl* ou “savants”) et la masse des non-initiés (les *ḡuhhāl* ou “ignorants”), seuls les premiers ayant le droit de lire les *Rasā’il al-Hikma*, alors que les seconds ignorent tous les détails de la religion à laquelle ils sont censés adhérer²⁸. Cette distinction entre deux classes d’Unitaires est postérieure aux *Rasā’il al-Hikma*, car elle n’apparaît pas en tant que telle dans les écrits des fondateurs du mouvement. Il en va de même de l’interdiction formelle de di-

²⁴ Il s’agit de la *Risālat al-Asrār wa maḡālīs ar-raḥma li l-awliyā’ wa l-abrār* (n° 69 dans l’inventaire dressé par de Sacy [1838], I, p. CCCCXCV); le passage se lit dans de Sacy (1818), pp. 94-96; de Sacy (1838), II, pp. 669-670; cf. De Smet (1998), p. 52; De Smet (2003), p. 102. Il est probable que ce texte soit une falsification, destinée à discréditer les Druzes; voir *infra*, p. 87 n. 377.

²⁵ Azzi (1992), §30, pp. 268-269; Branca (1996), §28, pp. 39-40, 83-84.

²⁶ Azzi (1992), §§111-117, pp. 293-296. Ces paragraphes n’apparaissent pas dans la version “courte” éditée et traduite par Branca (1996).

²⁷ Voir *infra*, pp. 90-91.

²⁸ Scheffler (1997), pp. 229-230; Rivoal (2000), pp. 135-148; Schenk (2002), pp. 71-75.

vulguer le contenu des *Rasā'il* aux non-initiés²⁹, qu'ils soient Druzes ou pas, interdiction qui a été motivée par le souci de préserver le texte sacré de toute profanation³⁰ — les Druzes citent à ce sujet volontiers les mots de l'Évangile: "on ne jette pas les perles aux pourceaux" —, bien que la peur d'être considéré comme une secte d'apostats par les voisins musulmans y soit certainement pour quelque chose.

La division de la communauté entre *'uqqāl* et *ḡuhhāl*, tout comme le secret que ces premiers (les "hommes de la religion", *riḡāl ad-dīn*) entretiennent autour des *Rasā'il al-Ḥikma* et des doctrines religieuses qu'elles contiennent, posent problème aujourd'hui. La publication en 1965 par le diplomate druze 'Abd Allāh an-Naḡḡār d'un livre intitulé *Maḏhab ad-Durūz wa t-tawḥīd*, dans lequel un auteur druze cite pour la première fois des extraits tirés des *Rasā'il*, a animé un débat sur l'ouverture et la réforme du druzisme, qui se poursuit jusqu'à ce jour³¹. La communauté est désormais divisée entre conservateurs (principalement les *'uqqāl*, soucieux de préserver leurs privilèges) et réformateurs. Ces derniers, souvent des intellectuels ayant reçu une formation occidentale et dont beaucoup résident dans la diaspora américaine, plaident pour la publication des *Rasā'il al-Ḥikma* et la divulgation de la religion druze³². À l'heure actuelle, les partisans de la *taqīya* semblent gagner du terrain, soutenus sans doute par la peur inspirée par la recrudescence de l'intégrisme musulman au Moyen-Orient³³.

2. Les études druzes

La *taqīya* a considérablement gêné le développement des études druzes. Bien que de nombreux manuscrits des *Rasā'il al-Ḥikma* reposent depuis longtemps dans des bibliothèques européennes, l'accès aux sour-

²⁹ Tout juste peut-on relever dans les écrits de Ḥamza l'injonction aux habitants d'al-Kudya al-Baydā' de ne pas laisser traîner leurs livres, mais de les remettre aux dignitaires de la secte (n° 23, p. 370), ainsi que le passage déjà relevé (*supra*, n. 21) du n° 33, invitant les Unitaires à cacher la "Sagesse", terme qui pourrait se référer aux écrits religieux; cf. *infra*, p. 400 n. 1038.

³⁰ Ainsi, à la question "pourquoi Ḥamza b. 'Alī nous a obligé de cacher la Sagesse et de ne pas la dévoiler?", le "Catéchisme" répond: "parce qu'ils contiennent les secrets et les engagements (*'uhūd*) de Notre Seigneur. Il n'est pas permis de les dévoiler parce qu'en eux résident la rédemption (*ḥalās*) des âmes et la vie des esprits" (Azzi [1992], § 102, p. 290; Branca [1996], § 99, pp. 63, 111).

³¹ Schenk (2002), pp. 138-150, 181, 313-323, 428-429; le débat et ses enjeux sont analysés en détail par Schmucker (1979).

³² Schenk (2002), pp. 152-153, 168-170.

³³ Schenk (2002), pp. 315, 323-324.

ces demeure problématique, les Druzes cachant non seulement leurs textes sacrés, mais l'ensemble de leur littérature. Cela pose surtout problème pour les écrits postérieurs aux *Rasā'il* — commentaires, traités de théologie, lexiques, chroniques historiques, biographies de cheikhs — dont les manuscrits sont beaucoup plus rares en Occident et par conséquent souvent inaccessibles au chercheur. En outre, si la *taqīya* peut se justifier dans un climat d'intolérance religieuse, elle a eu comme inconvénient d'engendrer chez les voisins musulmans et chrétiens, ainsi que sous la plume d'innombrables voyageurs occidentaux, des légendes tenaces et des spéculations hasardeuses, dans lesquelles il n'est pas toujours facile de démêler le vrai du faux. Ainsi, une grande prudence s'impose envers tout ce qui a été écrit sur les Druzes et leur religion.

Les études druzes remontent au début du 18^e siècle. Le 15 juillet 1700, un certain Naṣrallāh b. Ġilda, médecin syrien de passage à Versailles, offrit à Louis XIV plusieurs manuscrits, dont trois contenaient une partie des *Rasā'il al-Ḥikma*³⁴. Il joignit à son présent une note exposant les circonstances périlleuses qui lui ont permis d'acquérir les précieux manuscrits, tout en insistant sur le climat de mystère qui entoure la secte³⁵. À la fois émerveillé et intrigué par ce récit, le Roi-Soleil gratifia Naṣrallāh d'une somme de 4000 livres et chargea Louis de Pontchartrain, Secrétaire d'État, de faire traduire les manuscrits druzes. Celui-ci confia la tâche au Sieur Pétis de la Croix, "professeur royal en langue arabe", qui se mit aussitôt au travail. Quelques années plus tard, en 1703, la traduction française était achevée³⁶. Grâce aux travaux de Pétis de la Croix, remarquables pour l'époque, les études druzes étaient nées.

³⁴ Il s'agit des trois premiers volumes des *Rasā'il*. Ces manuscrits se trouvent actuellement à Paris, *Bibliothèque Nationale*, Fonds arabe 1408 (= ancien fonds 1580), 1415 (1581) et 1427 (1582).

³⁵ Le récit de Naṣrallāh se lit dans Delisle (1868), pp. 301-302; cf. De Smet (2004), p. 403.

³⁶ Pétis de la Croix rendit compte de son travail de traduction dans un article paru en 1703 dans le *Journal des Savants* sous le titre: "*Kitab almachahid oualasarar altaouh-hidya*, c'est-à-dire le Livre des témoignages des mystères de l'unité composé par Hamza ben Ahmed, grand pontife de la religion des Druzes". Cette traduction, restée inédite, semble perdue: nous n'avons pu retrouver sa trace à la *Bibliothèque Nationale*. Louis XIV n'avait reçu que les trois premiers volumes du Canon (les traités n° 1 à 55). Mais Pétis de la Croix découvrit que les "Dominicains de la rue Saint-Honoré" possédaient également un manuscrit druze, légué par le Docteur L. Picques, qui contenait d'autres pièces (les traités n° 42 à 68; ce manuscrit est maintenant à la BN: 1425 / Suppl. 275). Pétis fit lui-même une copie, en vue de sa traduction, des pièces absentes dans le manuscrit de Naṣrallāh (BN 1429 / 1583). Il ignorait, par contre, l'existence de la dernière partie du Canon (n° 71-111).

Pendant longtemps encore, les orientalistes français en conserveront le quasi monopole³⁷.

Ainsi, le véritable fondateur des études druzes fut sans conteste le Baron Antoine-Isaac Sylvestre de Sacy. En se servant des manuscrits accessibles à son époque³⁸, de Sacy fit une traduction intégrale des *Rasā'il al-Hikma*, restée inédite³⁹, et consacra une série d'articles à la religion druze en préparation de son monumental *Exposé de la Religion des Druzes*, paru en 1838, l'année même de sa mort.

Par son ampleur — les deux volumes totalisent non moins de 1400 pages! —, sa stupéfiante érudition et sa rigueur philologique, l'*Exposé* marque à la fois le début et l'apogée de l'investigation scientifique de la religion druze. Jusqu'à présent, il ne fut jamais remplacé par une étude similaire qui tiendrait compte des progrès considérables de l'islamologie au cours des 160 ans qui nous séparent de sa parution. Avec tout le respect que nous devons au père de l'islamologie française, il va de soi que ses traductions et interprétations des textes druzes doivent être revues à la lumière des connaissances actuelles. Certes, de Sacy avait identifié de façon correcte le druzisme comme un mouvement d'origine chiite, issu

³⁷ Pourtant, un siècle avant Louis XIV, le célèbre arabisant et diplomate hollandais Levinus Warner avait acquis à Istanbul deux volumes des mêmes écrits druzes, qui entrèrent en 1665 à la Bibliothèque de l'Université de Leiden (= Ms. Or. 797 W / 1978 et 735 W / 1978, soit les deux premiers volumes des *Rasā'il*). Mais à notre connaissance, ces manuscrits n'ont suscité aucun intérêt à l'époque. Au début du 18^e siècle, Thomas Shaw, professeur à Oxford, avait apporté de Syrie deux volumes druzes, qu'il déposa à la Bodléenne (= les ms. 416 / Bodl. 454 et 417 / Bodl. 398). Toutefois, les études druzes furent introduites en Angleterre par un arabisant français, Venture de Paradis, dont la traduction partielle des *Rasā'il*, inédite en français, fut publiée en une version anglaise: "A Historical memoir concerning the Druzes, a people inhabiting Mount Lebanon, a Catechism, and various extracts from their sacred books", dans: *An Appendix to the Memoirs of Baron de Tott*, Londres 1786 (cet ouvrage ne nous a pas été accessible).

³⁸ De Sacy travaillait sur les manuscrits de Paris: les trois volumes de Naṣrallāh, le ms. du Dr. Picques et sa copie faite par Pétis de la Croix, un exemplaire provenant de la Bibliothèque de l'Oratoire (BN, Fonds arabe 1416 / Suppl. 271), un ms. ayant appartenu à Venture de Paradis (il pourrait s'agir de BN 1410 / Suppl. 2421), deux exemplaires provenant de Caussin de Perceval (vendus après sa mort à une bibliothèque allemande?) et deux ms. personnels (actuellement à Manchester, *John Rylands Library*, Ms. Arab. 119 / 698 et 120 / 697). En outre, il s'était fait faire une copie du ms. Oxford Bodl. 418 (Marsh 221), qui contient la dernière partie des *Rasā'il* (traités 71-113), dont aucun exemplaire n'était alors disponible à Paris. Par ailleurs, de Sacy avait fait contrôler sur place, par des collègues étrangers, les autres manuscrits druzes dont il avait connaissance: les deux exemplaires de Shaw à la Bodléenne, les deux de Leiden, un manuscrit du Vatican et un autre de Vienne. Enfin, il avait profité du passage à Paris de Berggren, diplomate suédois, pour consulter le précieux manuscrit que celui-ci avait ramené d'Orient (le *Codex Berggrenianus*, actuellement à Stockholm, Ms. Or. 20); cf. de Sacy (1838), I, pp. CCCCLIV-DXVII.

³⁹ Le texte manuscrit repose à la BN, Fonds arabe 5182 et 5183.

de l'ismaélisme fatimide à l'époque du calife al-Ḥākīm, et il avait senti que sa doctrine a été élaborée à partir des notions ismaéliennes alors en vogue au Caire. Mais pour la connaissance de celles-ci, il n'avait à sa disposition que des sources indirectes, tardives, hostiles et peu fiables, surtout pour ce qui concerne les idées religieuses et philosophiques (principalement Maqrīzī et Nuwayrī). En outre, son approche est encore très marquée par les préjugés du 19^e siècle. Ainsi, il caractérise son travail comme un "tableau de l'une des plus insignes folies de l'esprit humain", dont le seul but est "d'apprendre aux hommes qui se glorifient de la supériorité de leurs lumières, de quelles aberrations est capable la raison humaine laissée à elle-même"⁴⁰. Alors que le destin tragique d'al-Ḥākīm, "le plus barbare et le plus insensé des tyrans dont la mémoire ait souillé les annales du mahométisme"⁴¹, doit illustrer la cruauté extrême dont est capable l'homme oriental, l'étude de la religion druze montre jusqu'à quels excès inouïs peut conduire l'esprit oriental, laissé dans l'ignorance d'une fausse religion.

L'inertie frappant les études druzes depuis un siècle et demi est d'autant plus remarquable que, peu après la mort de S. de Sacy, le nombre des manuscrits accrut sensiblement dans les bibliothèques occidentales suite aux nombreux conflits communautaires qui ont déchiré le Liban et la Syrie depuis 1840. Ainsi Clot Bey, médecin français au service de Muḥammad 'Alī, a acquis des dizaines de manuscrits confisqués en Syrie par les troupes égyptiennes lors de la répression de la révolte druze en 1838. Il les a offerts aux souverains les plus influents de l'Europe, qui les déposèrent dans leurs bibliothèques nationales⁴². Après lui, les conflits incessants entre Ottomans et Druzes, les guerres civiles opposant Druzes et Maronites, le Mandat français et la révolte druze contre la France ont fait affluer en Occident un nombre impressionnant de manuscrits. Mais l'abondance de ce matériel n'a eu qu'une influence très restreinte sur le développement des études druzes.

En effet, l'*Exposé de la religion des Druzes* a déterminé pour une large part le discours scientifique sur le druzisme et continue à le faire jusqu'à aujourd'hui. Des générations de chercheurs ont considéré la religion druze comme une doctrine élaborée par deux astucieux aventuriers, Ḥamza b. 'Alī et Darazī, dans l'intention d'acquérir un pouvoir politique. Selon Hodgson, Ḥamza, "a testy, uncooperative sort of individual with his own ideas, jealous of any equal"⁴³, aurait développé sa religion

⁴⁰ De Sacy (1838), I, p. VIII de l'avertissement.

⁴¹ De Sacy (1838), I, p. IV de l'introduction.

⁴² Voir *infra*, p. 107, ainsi que De Smet (2004: 5), pp. 75-92.

⁴³ Hodgson (1962), p. 9.

d'une manière parfaitement planifiée, en empruntant à l'ismaélisme ce qui lui était utile, quitte à intervertir les rangs de la hiérarchie cosmique et leurs incorporations terrestres si cela pouvait apporter un quelconque avantage politique, et surtout en simplifiant à l'extrême la doctrine complexe de l'ismaélisme, afin de la rendre plus accessible à son esprit peu enclin aux spéculations philosophiques: "Ḥamza had little sense of abstract philosophy"! Il aurait ainsi créé une doctrine grossière, "embraced largely by foreigners and by less well-educated local tradesmen"⁴⁴.

Bryer en vient à une conclusion similaire: "Using Ismā'īlī terminology and to a large extent the basic ideas of their cosmology, Ḥamza now built up a new and, what Toynbee calls, 'fancy' religion. Like some juggler, Ḥamza threw up the whole Ismā'īlī system into the air, catching and reshaping those aspects he liked, throwing out those he did not". Poussé par une croyance passionnelle en la divinité d'al-Ḥākim et par un dégoût, voire une haine profonde pour les idées abstraites de l'ismaélisme orthodoxe, Ḥamza aurait délibérément forgé une religion à sa propre mesure: "unlike the founders of most great religions and philosophies, he had consciously built up the structure of a new religion"⁴⁵.

De même selon Madelung, la doctrine druze, "dieser Aufstand gegen die spekulative Theologie", doit être comprise comme une tentative de "matérialiser" et de "mythiser" les notions philosophiques abstraites de l'ismaélisme fatimide: Ḥamza et ses adeptes auraient distillé, à partir de la philosophie ismaélienne, une doctrine concrète qui opère, tout en s'opposant à la spéculation philosophique, un retour vers le mythe⁴⁶.

Madelung, Hodgson et Bryer, qui figurent parmi les rares chercheurs ayant abordé la doctrine druze depuis S. de Sacy, l'interprètent donc comme un dérivé secondaire de l'ismaélisme. Ils la présentent comme un exemple caractéristique d'une religion créée de toutes pièces par un imposteur, à une date relativement récente et en des circonstances historiques assez bien connues. Il n'est donc guère étonnant que le druzisme ait été négligé à la fois par les islamologues et par les historiens de la religion: ils le considèrent sans doute comme un phénomène marginal, une simple curiosité d'un intérêt limité. Certes, les spécialistes de l'ismaélisme, en premier lieu Halm et Walker, se sont intéressés aux écrits druzes, mais sans les exploiter de façon systématique. Les études druzes sont ainsi restées à l'écart du remarquable essor que connaissent les recherches ismaéliennes depuis quelques années.

⁴⁴ Hodgson (1962), pp. 16-17.

⁴⁵ Bryer (1975), pp. 240, 262.

⁴⁶ Madelung (1961), pp. 118-119.

Toutefois, il existe une bibliographie assez étendue sur les Druzes⁴⁷. Mais la plupart des publications ont pour objet les Druzes d'aujourd'hui, principalement ceux vivant en Israël et au Liban, et suivent une approche sociologique, politologique, historique ou ethnologique⁴⁸. Les aspects doctrinaux n'y sont que très rarement abordés, toujours de seconde main et souvent à base de S. de Sacy! Les articles de Jad Hatem constituent une heureuse exception par leur souci de comprendre le sens religieux et philosophique du druzisme dans le contexte historique de son origine et de son évolution. Par contre, les études doctrinales écrites par des Druzes, si elles peuvent contenir des éléments valables, sont malheureusement sujettes à caution, car trop souvent marquées par un souci de polémique ou de *taqīya*. Mais ici encore, il y a des exceptions à la règle⁴⁹.

Sprengling avait jadis soutenu que les écrits druzes contiennent un système gnostique complet, apparenté à la gnose syrienne (Bardésane) et avant tout manichéenne, tout en présentant une indéniable originalité⁵⁰. Si son approche discutable mais néanmoins féconde n'a pas été poursuivie par la recherche "sérieuse", elle s'inscrit dans une longue tradition non-scientifique qui présente la doctrine secrète des initiés druzes comme une gnose universelle, un syncrétisme de toutes les religions et de toutes les philosophies antérieures. Des occultistes comme Madame Blavatsky et Lady Esther Stanhope y ont reconnu des éléments néoplatoniciens, pythagoriciens, gnostiques, kabbalistiques, bouddhistes ou hindouistes⁵¹, tandis que certains ont supposé une origine druze à la Franc-Maçonnerie⁵². À une époque récente, ces mythes ont été entretenus, voire amplifiés, par des Druzes mêmes, en particulier par Kamāl Ġumblāt. Se réclamant ouvertement des Rose-Croix, le leader druze se plût à présenter la doctrine unitaire comme une gnose universelle héritière de la sagesse bouddhiste et "druïdique", une théosophie élaborée à l'ombre des pyramides par Hermès Trismégiste et Imhotep, en passant par les montagnes d'Écosse et les cimes de l'Himalaya⁵³!

⁴⁷ Voir les bibliographies de Swayd (1998) et de Fandi (2001).

⁴⁸ En témoignent les livres de Firro (1992 et 1999), Layish (1982), Rivoal (2000), Schenk (2002) et Schmucker (1979).

⁴⁹ Notamment Abu-Izzeddin (1984) et Makarem (1974).

⁵⁰ Sprengling (1939), pp. 403-411.

⁵¹ Hitti (1928), p. 24.

⁵² De Smet (2004: 4), pp. 261-274.

⁵³ Joumblatt (1978), pp. 72, 75, 77-80, 85, 87, 100; cf. Callebaut (2000), pp. 24, 43.

⁵⁴ Il s'agit des épîtres n° 1, 2, 4, 5, 25, 26, 27, 28, 43, 85, 86; cf. de Sacy (1826), pp. 67-105 (partie arabe).

Projets d'édition des Rasā'il al-Ḥikma

La persistance de tels mythes, tout comme la stagnation des études druzes depuis Sylvestre de Sacy, s'expliquent sans doute par l'accès malaisé aux textes fondateurs du druzisme, aucune édition critique des *Rasā'il al-Ḥikma* n'étant disponible à ce jour.

Pourtant, déjà Sylvestre de Sacy avait envisagé leur édition. Après avoir publié un choix de onze épîtres dans sa *Chrestomathie arabe*⁵⁴, il comptait éditer le texte complet du Canon druze en un volume qui servirait à la fois de complément et de justification textuelle à son *Exposé*. Mais sa mort en 1838 mit fin au projet.

Celui-ci fut repris au début du 20^e siècle par Christian Seybold. Remarquant avec raison que l'accroissement considérable des manuscrits druzes dans les bibliothèques occidentales, notamment grâce aux dons de Clot Bey, faciliterait l'édition critique des *Rasā'il*, il croyait avec optimisme qu'au bout de quelques années l'ensemble des *Biblia drusica* pourrait être imprimé⁵⁵. Malheureusement, son enthousiasme n'inspira guère un élan éditorial de quelque envergure. Seul quatre épîtres furent publiées à cette époque, de façon isolée : deux par Seybold lui-même, une par von Döbeln et une autre par les Pères Khalil et Ronzevalle⁵⁶.

Quelques décennies plus tard, le projet fut relancé par Martin Sprengling et Hans Wehr. Mais la guerre empêcha son aboutissement : une seule pièce fut publiée par Rudolf Strothmann, dans le cadre de ses recherches sur les Nuṣayrīs⁵⁷.

À la fin des années soixante, Samuel Miklos Stern, un des initiateurs du renouveau des études ismaéliennes, s'était lui aussi intéressé aux Druzes. Il avait confié à un de ses étudiants, David Bryer, le soin de préparer une édition critique des quarante premières *Rasā'il*. Celle-ci fut présentée en 1971 comme *D. Phil. Thesis* à l'Université d'Oxford, mais elle ne fut jamais publiée⁵⁸.

Hormis l'édition en fac-similé d'un manuscrit de Saint-Pétersbourg contenant les quatorze premières épîtres⁵⁹, la plupart des *Rasā'il al-Ḥikma* demeurèrent donc inédites, les différents projets d'édition ayant échoué pour des raisons multiples.

⁵⁵ Seybold (1902), pp. IX-X, XIV.

⁵⁶ Respectivement les n° 13 et 88 (Seybold [1902], pp. 76-96); n° 14 (von Döbeln [1909], pp. 89-126); n° 53 (Khalil & Ronzevalle [1909], pp. 493-534).

⁵⁷ Il s'agit du traité n° 15 (Strothmann [1939], pp. 269-281).

⁵⁸ Bryer (1975), pp. 50-52.

⁵⁹ Rodionov (1995) donne la reproduction en fac-similé du Ms. Saint-Pétersbourg, *Musée Asiatique*, 96 / 383a / A173.

Or, en l'an 1400 de l'hégire (1979-1980), date hautement symbolique, fut imprimé au Liban, en pleine guerre civile, en un lieu fictif appelé Diyār 'Aql (les "Demeures de l'Intellect"), le texte complet des *Rasā'il al-Ḥikma*. Les trois volumes de cette édition anonyme portent le numéro 7 d'une série nommée *Silsilat al-ḥaqīqa aṣ-ṣa'ba* ("Série de la Vérité difficile"), diffusée par une maison d'édition elle aussi fictive, au nom étrange mais évocateur: *Dār li-aḡl al-ma'rifa* ("Maison au service de la sagesse"), à la fois une allusion au culte du Veau ('iḡl) dont les Druzes sont souvent accusés par leurs ennemis⁶⁰. Cette même série comprend en outre deux essais sur les Druzes d'un certain Anwar Yāsīn⁶¹, auteur qui publia plusieurs volumes dans une série similaire bilingue, entièrement consacrée aux Druzes et aux Nuṣayrīs, et parue soi-disant à Paris: *Al-adyān as-sirrīya / Collection "Esôterikos"*⁶². Si le nom de cet auteur sonne musulman, il s'agit en fait d'un pseudonyme, derrière lequel se cache le père maronite Joseph Azzi⁶³.

Les deux séries d'essais et l'édition des *Rasā'il al-Ḥikma* semblent avoir été diffusées par l'Université Saint-Esprit de Kaslik, dans l'intention de présenter les Druzes comme des musulmans apostats⁶⁴. Si les essais contiennent des informations valables⁶⁵, leur ton s'avère hautement polémique et l'ensemble doit être utilisé avec prudence. Les Druzes ont ressenti ces publications comme une offensive particulièrement haineuse à leur égard, une attaque directe dans une guerre où tous les coups étaient permis. Ils prétendent dès lors que l'éditeur des *Rasā'il* a délibérément falsifié les textes sacrés⁶⁶. Aussi, dès la fin de la guerre, l'état libanais interdit les deux séries ainsi que l'édition, et confisqua l'ensemble des volumes restants. Mais un nombre inconnu d'exemplaires en fut

⁶⁰ Ḥamza b. 'Alī, Ismā'il at-Tamīmī, Bahā' ad-Dīn as-Samūqī, *Rasā'il al-Ḥikma. Livre saint des Druzes* (Silsilat al-ḥaqīqa aṣ-ṣa'ba 7). Dār li-aḡl al-ma'rifa, Diyār 'Aql, Lubnān. Nous en possédons la septième impression, datée de 1986.

⁶¹ Notamment: *Bayn al-'Aql wa n-Nabī* (n° 6) et *as-Sulūk ad-Durzī* (n° 9); en outre *Maṣādir al-'aqīda ad-Durzīya*, par Ḥāmid b. Strīn (n° 8), sans doute un autre pseudonyme du même auteur.

⁶² Cette série fut publiée à Paris (?) en une version bilingue arabe-français; elle comprend les volumes suivants: *Al-'aqīda ad-durzīya / La religion druze* (n° 1); *Ta'lim ad-dīn ad-durzī / Catéchisme des Druzes* (n° 2); *An-nabī Muḥammad fī l-'aqīda ad-durzīya / Muhammad dans la religion des Druzes* (n° 3); *Al-'ijl wa ṣ-ṣaiṣābān fī l-'aqīda ad-durzīya / Le Veau et le Schaiṣabān dans la croyance druze* (n° 5); *Risāla durzīya ila n-Nuṣairiyyīn / Épître druze adressée aux Noséiris* (n° 5).

⁶³ En effet, une des monographies d'Anwar Yāsīn, *Bayn al-'Aql wa n-nabī*, fut publiée à Paris en traduction française sous le nom de Joseph Azzi (= Azzi [1992]).

⁶⁴ Schenk (2002), pp. 23 n. 34, 271; Scheffler (1997), pp. 243-244 n. 57.

⁶⁵ En particulier Azzi (1992).

⁶⁶ Schenk (2002), pp. 23 n. 34, 271, 272 n. 847; Firro (1999), p. 7 n. 17.

diffusé, y compris parmi les Druzes non-initiés, heureux d'avoir enfin entre les mains les textes qui leur sont théoriquement interdits.

Le texte imprimé par le Père Azzi, s'il ne comporte pas de "falsifications" délibérées, n'a rien d'une édition critique. Il s'agit simplement d'une copie dactylographiée d'un manuscrit non spécifié et offrant un texte beaucoup moins fiable que n'importe quel manuscrit druze. En effet, l'"éditeur" y a introduit de nombreuses fautes de frappe et des erreurs de lecture, dues à l'inadvertence et à l'ignorance des doctrines exposées. Sa valeur est donc très limitée pour l'élaboration d'une édition critique. Nous n'y ferons référence qu'occasionnellement.

L'"offensive maronite", si elle a eu le mérite de produire une version imprimée des *Rasā'il* et à rendre la *taqīya* dorénavant inutile, a beaucoup gêné le développement des études druzes, surtout à cause du contexte idéologique et politique dans lequel elle fut menée. L'élaboration d'une édition et d'une traduction critiques, suivant des critères scientifiques et dépourvue de toute intention polémique, en est devenue d'autant plus urgente et nécessaire.

B. Ḥamza, Darazī et les débuts de la prédication unitaire.

L'ismaélisme "extrémiste" antérieur à al-Ḥākīm

La divinisation de l'Imām ismaélien al-Ḥākīm, la conviction qu'il a aboli toutes les religions antérieures, la négation de sa mort, la croyance à son occultation (*ḡayba*) et à son retour triomphal (*rağ'a*) comme Résurrecteur (Qā'im), sont autant d'éléments qui rapprochent la doctrine druze du chiisme dit "extrémiste" (*ḡulūw*).

En effet, dès le premier siècle de l'hégire, plusieurs sectes chiites qui refusaient la mort de l'Imām, croyant à son occultation et annonçant sa parousie comme figure messianique, étaient taxées de *ḡulāt* ("ceux qui exagèrent"), car leurs thèses étaient perçues comme une exagération du statut de l'Imām, élevé au-dessus de la nature humaine par une longévité surnaturelle en un état d'occultation. À cela s'ajoute la divinisation de l'Imām comme trait marquant de "l'exagération en matière de religion" (*ḡulūw*)⁶⁷.

L'hérésiographe imamite Nawbaḥtī (fin 9^e s.) qualifie ainsi d'extrémistes (*ḡulāt*) les tenants d'un ensemble de doctrines assez hétérogènes qui s'accordent toutes à diviniser l'Imām d'une façon ou d'une autre.

⁶⁷ al-Qadī (1976), pp. 295-319; Straface (1996), pp. 471-487.

L'idée centrale est que l'essence divine, en soi inaccessible à ses créatures, "inhère" dans un corps humain, qui lui sert de voile (*hiğāb*): le corps de l'Imām. Dès lors, la divinité est souvent perçue comme une lumière qui transmigre de Prophète en Prophète, d'Imām en Imām, au gré des nombreux cycles que comporte l'histoire religieuse de l'humanité. Prophètes et Imāms deviennent des hommes divinisés, dont l'essence lumineuse divine prend possession d'un corps corruptible quelconque, simple réceptacle ou "chemise" (*qamīs*) que la Lumière déserte après usage pour revêtir un autre corps, exactement comme nous jetons une chemise usée. La connaissance de l'essence divine de l'Imām, qui représente la réalité cachée (*bāḥin*) dans l'extériorité (*ẓāhir*) d'un corps humain, dispenserait l'initié d'appliquer les prescriptions de la Loi religieuse. Aussi, les *ḡulāt* sont accusés de former des groupements antinomistes, qui sortent délibérément du giron de l'islam en se libérant de toute contrainte juridique et en sombrant parfois dans un libertinage total. Nawbaḥtī, dont l'influence fut considérable puisqu'il fut suivi entre autres par Šahrastānī, attribue aux *ḡulāt* trois hérésies majeures: l'infusion (*ḥulūl*) de l'esprit divin ou de la lumière divine dans le corps de l'Imām; la transmigration (*tanāsuḥ*) de cet esprit ou lumière d'un corps à l'autre, et le rejet de la Loi islamique (antinomisme, *ibāḥa*)⁶⁸.

Or, tous ces éléments se retrouvent chez les Druzes. La recherche moderne a parfois tendance à établir une distinction trop stricte entre les mouvements *ḡulāt* apparus en Irak, principalement à Kūfa, dès le début du 8^e siècle et dont les Nuṣayrīs actuels sont les héritiers, et les différentes branches de l'ismaélisme, auxquelles se rattache la doctrine druze⁶⁹. En réalité, tous ces courants d'inspiration chiite, loin d'être étanches les uns aux autres, ont puisé à un fonds commun, qu'Amir-Moezzi a appelé "le chiisme originel"⁷⁰.

Ainsi, la plupart des Imāms chiites ont eu dans leur entourage des *ḡulāt* qui proclamaient, sans doute à leur insu, leur divinité et prétendaient avoir reçu d'eux un enseignement secret. Cela fut le cas, par exemple, du cinquième et du sixième Imām, Muḥammad al-Bāqir et Ġa'far aṣ-Šādiq, ainsi que de plusieurs Imāms-califes fatimides, dont al-Mu'izz (rég. 953-975), le grand-père d'al-Hākim⁷¹.

⁶⁸ an-Nawbaḥtī, *Firaq aṣ-Šī'a*, pp. 36-37, 46; cf. Gimaret & Monnot (1986), pp. 507-508.

⁶⁹ Halm (1982), pp. 14-15.

⁷⁰ Amir-Moezzi (1992).

⁷¹ Qāḍī an-Nu'mān, *al-Mağālīs wa l-Musāyārāt*, § 270, pp. 481-482, rapporte qu'al-Mu'izz réagit avec véhémence contre certains *du'āt* qui professaient l'extrémisme (*ḡulūw*) en lui attribuant des qualités divines.

Al-Ḥasan b. Ḥaydara al-Farġānī al-Aḥram

Sous le règne d'al-Ḥākim, la *da'wa* ismaélienne semble avoir subi une crise aiguë. La politique singulière du calife, son comportement étrange et souvent extravagant, avaient jeté le trouble parmi les *du'āt*: certains doutaient de la légitimité de son imamat, tandis que d'autres, échauffés par ses bizarreries, y voyaient une marque de sa divinité. Sans doute pour dompter la crise et pour lutter contre les *du'āt* extrémistes qui menaçaient le régime, le célèbre *dā'ī* Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī, en poste à Bagdad, fut appelé au Caire. Dans sa *Risālat Mabāsīm al-Biṣārāt*, écrite en 405 / 1014-1015 probablement peu après son arrivée dans la capitale égyptienne, il nous esquisse un sombre tableau de la confusion qui y régnait alors: des nuages menaçants obscurcissent le ciel; tous les pactes ont été violés et les *Maġālis al-ḥikma* suspendues⁷². Même parmi les membres les plus fidèles de la *da'wa* le doute s'est installé: beaucoup d'entre eux ont été séduits par des doctrines nouvelles, certains ont déjà atteint les sommets vertigineux de l'extrémisme (*ġulūw*), renversant les piliers de la foi et se jetant eux-mêmes dans la perdition⁷³. Toutefois, il n'est pas clairement établi si ces "doctrines nouvelles" et le *ġulūw* qu'elles véhiculent, se réfèrent à la prédication druze⁷⁴. Trois ans plus tard, en Ġumādā II 408 (novembre 1017), Kirmānī écrit à Fuṣṭāṭ sa *Risāla al-Wā'iza*, adressée à un de ces extrémistes, un certain al-Ḥasan b. Ḥaydara al-Farġānī al-Aḥram.

Il ressort de cette épître qu'al-Aḥram était un *dā'ī* dissident qui professait des doctrines hérétiques et avait réuni autour de lui plusieurs disciples. Ceux-ci auraient déclaré: "l'Adoré, le Très-Haut, est le Commandeur des Croyants", thèse que Kirmānī rejette avec effroi comme un monstrueux blasphème. Pour lui, al-Ḥākim n'est qu'un simple serviteur d'Allāh qui lui doit obéissance: comment pourrait-il être Dieu, se demande-t-il, alors qu'il n'est qu'un homme composé d'un corps et d'une âme, qui mange, marche, dort et éprouve des sentiments et des passions comme n'importe quel autre homme? À cette impiété, al-Aḥram et les siens ajoutaient encore que "la *ṣarī'a*, le *tanzīl* et le *ta'wīl*⁷⁵ sont des fables (*ḥurāfāt*), des coquilles vides (*quṣūr*) et des futilités (*ḥaṣw*) qui ne peuvent mener au salut". Kirmānī rétorque que sans la protection

⁷² Voir *infra*, pp. 73, 136 n. 63.

⁷³ Kirmānī, *Mabāsīm al-Biṣārāt*, pp. 113-114; cf. Walker (1999), pp. 17-18; De Smet (1995), pp. 6-7; Haji (1998), pp. 45-54.

⁷⁴ Comme le suppose Walker (1999), p. 144 n. 23.

⁷⁵ On verra que le rejet de la *ṣarī'a* à la fois en son sens apparent (*ẓāhir*, lié au *tanzīl*) et en son sens caché (*bāṭin*, lié au *ta'wīl*) est un trait fondamental du druzisme; voir *infra*, pp. 67-70.

(*amān*) accordée par al-Ḥākim à tous ses sujets, croyants et hérétiques, musulmans et impies, il lui trancherait l'aorte sur le champ⁷⁶!

Le récit de Kirmānī, contemporain des faits, est confirmé par un historien plus tardif, Ibn Zāfir (m. 1216): "Au mois de Rağab de l'année 409⁷⁷ apparut un homme nommé Ḥasan b. Ḥaydara al-Farğānī al-Aḥram qui professait l'infusion (*ḥulūl*) de la divinité en al-Ḥākim. Il faisait de la propagande pour cette doctrine, proclamait la fausseté de la prophétie et interprétait d'une façon allégorique tout ce qui figure dans la *šarī'a*". Al-Ḥākim avait beaucoup d'estime pour lui, le revêtit d'une robe d'honneur et chevauchait à ses côtés dans les cortèges. Au cours d'une de ces parades, al-Aḥram fut victime d'un attentat. Al-Ḥākim fit exécuter sur place le meurtrier⁷⁸.

Kirmānī et les courants extrémistes sous al-Ḥākim

La doctrine imputée à al-Aḥram et à ses disciples s'avère très proche de la prédication druze, à tel point que l'historien tardif Ibn Ṭağrībīrdī a pu confondre al-Aḥram avec Ḥamza⁷⁹. Par ailleurs, la *Risāla al-Wā'iza* date de 408, l'année même où Ḥamza commençait sa prédication publique. Or, les épîtres druzes ignorent complètement al-Aḥram; d'autre part, Kirmānī ne nomme jamais Darazī, ni Ḥamza, et il n'y a dans son œuvre aucune référence explicite à leur doctrine. À leur tour, les auteurs druzes gardent un silence complet sur Kirmānī, qui pourtant devait être un de leurs plus redoutables adversaires. Ces faits sont d'autant plus troublants que Kirmānī était au Caire au moment même où les agissements de Darazī et de Ḥamza jettaient le trouble sur la ville⁸⁰; inversement, il ressort des écrits de Ḥamza qu'il avait une connaissance profonde de la théologie ismaélienne fatimide, dont Kirmānī était à l'époque l'autorité la plus marquante. Comment expliquer alors ce silence mutuel? Pourquoi Kirmānī, qui avait été appelé au Caire pour combattre les thèses extrémistes, était-il de retour en Irak vers 411

⁷⁶ Kirmānī, *ar-Risāla al-Wā'iza*, pp. 27-29; cf. Bryer (1975), p. 68; Haji (1998), pp. 54-57; Poonawala (2000), pp. 71-94. On pourrait interpréter cette remarque amère de Kirmānī comme un indice qu'al-Ḥākim encourageait sa propre divinisation, ou du moins qu'il ne faisait rien pour la combattre; sur cette question, voir *infra*, pp. 29-30.

⁷⁷ Les faits se situent en réalité en 408, comme le remarque l'éditeur A. Ferré, p. 51 n. 265.

⁷⁸ Ibn Zāfir, *Aḥbār ad-Duwal*, pp. 51-52; cf. Bryer (1975), p. 68. Ce récit est repris presque littéralement par Nuwayrī, *Nihāyat al-Arab*, vol. 28, p. 197, ainsi que par Maqrīzī, *al-Muqaffā*, III, pp. 361-362.

⁷⁹ Ibn Ṭağrībīrdī, *an-Nuğūm az-Zāhira*, IV, p. 183.

⁸⁰ Voir *infra*, pp. 21-29.

(1020-1021), à un moment où l'agitation druze bat son plein dans la capitale égyptienne⁸¹? Dans l'état actuel de la documentation, nous ne pouvons émettre que des hypothèses.

Ainsi, on pourrait conjecturer que certains membres de la *da'wa* fatimide tenaient Kirmānī indirectement pour responsable des doctrines extrémistes qu'il était censé combattre. En effet, une des idées centrales de son *Kitāb Rāḥat al-'Aql* est la distinction radicale entre d'une part le Principe ineffable et inaccessible, et de l'autre l'Intellect, la première créature, qui reçoit tous les attributs du Dieu coranique et prend le nom et les traits d'*Allāh*. En outre, l'Imām occupe dans la hiérarchie de la *da'wa* le même rang que l'Intellect dans la hiérarchie cosmique: il en est comme le penchant, le reflet sur terre⁸². Dès lors, la divinisation de l'Imām al-Ḥākim peut paraître comme une conséquence extrême, mais logique, du système élaboré par Kirmānī. Serait-il tombé en disgrâce auprès de ses supérieurs hiérarchiques (comme le *dā'ī ad-du'āt*) à cause de ses thèses qui, bien que formulées avec subtilité et nuance, pouvaient néanmoins prêter à confusion? Ou, au contraire, a-t-il été écarté du Caire (par al-Ḥākim?) pour son opposition à la prédication druze? Pour une raison que nous ne connaissons sans doute jamais, il ne semble donc avoir joué aucun rôle dans les remous provoqués par la prédication de Ḥamza et de Darazī.

Darazī et Ḥamza selon les historiens non-druzes

Les sources non-druzes sur les débuts de la prédication unitaire sont peu nombreuses, avaries en détails précis et dans une certaine mesure contradictoires.

Le seul auteur contemporain des faits est l'historien melkite Yaḥyā b. Sa'īd al-Anṭākī (m. 1066) dont le récit, assez bien documenté, mérite d'être cité intégralement:

"En 408 arriva en Égypte un *dā'ī* persan du nom de Muḥammad b. Is-mā'il et surnommé ad-Darazī. Il se rendit auprès d'al-Ḥākim, qui le combla de bienfaits et de faveurs. Il invita les gens à croire qu'al-Ḥākim était Dieu, le producteur des mondes et l'instaurateur des créatures. Il mena publiquement sa propagande et révéla sa doctrine, sans qu'al-Ḥākim ne désapprouve ses paroles. En effet ses ancêtres, les califes alides, avaient dès leur apparition professé une doctrine similaire, à savoir qu'ils étaient des dieux "infusés" (*ḥallū*) sur terre en des corps-simulacres (*ašbāḥ*) humains. Ils

⁸¹ Kirmānī dit explicitement dans *Rāḥat al-'Aql*, p. 106, qu'il acheva la rédaction du livre en Irak en l'an 411: cf. De Smet (1995), p. 4.

⁸² De Smet (1995), pp. 195-196, 362-363.

étaient porteurs d'une lumière divine, descendue d'en-haut (*min al-'alā'*)⁸³ et infusée en leurs corps, qui se manifesta en chaque siècle sous des apparences humaines (...). Quand vint l'époque d'al-Ḥākim, celui-ci rendit public sa doctrine et proclama ouvertement ce que ses ancêtres avaient tenu caché. Il décida de révéler progressivement aux gens son intention. (...) Lorsque Darazī apparut et invita les gens à embrasser sa doctrine, un grand nombre parmi la populace (*ra'ā'*) lui répondit favorablement. Il fit croire à al-Ḥākim que beaucoup de gens habitant la terre avaient à son sujet la même croyance et avaient accepté sa prédication. Al-Ḥākim prêta l'oreille à ses paroles et sa sympathie pour lui l'emporta sur sa raison. Il lui ordonna d'appeler les gens à embrasser sa doctrine par des écrits (*ruqā'*). Darazī écrivit alors une lettre aux chefs des *ḡulām* turcs, pour les inviter à se rendre auprès de lui afin d'écouter la révélation (*waḥī*) qu'il avait reçue. Il écrivit également à Ḥatkīn, le *dā'ī ad-du'ār*⁸⁴, à l'héritier du trône des musulmans⁸⁵, à al-Muwaffaq fi d-Dīn 'Amīd al-Mu'minīn et à d'autres encore, les appelant à accepter sa doctrine. Mais ceux-ci montrèrent à al-Ḥākim les lettres qu'il leur avait écrites, l'interrogèrent sur leur contenu et lui demandèrent si cela avait été fait sur son ordre. Al-Ḥākim réprouva alors les lettres, dès qu'il s'aperçut qu'ils en étaient indignés et choqués⁸⁶. Après cela, al-Ḥākim ôta à tous ceux qui étaient à son service, dans toutes les provinces, les titres d'*amīr* et de *qā'id* (...). Les gens firent courir le bruit qui c'était Darazī qui lui avait suggéré cela afin d'amener tout le monde, de gré ou de force, à admettre sa doctrine. Tous les Orientaux et un grand nombre d'Occidentaux⁸⁷ en furent irrités. Un des *ḡulām* turcs réussit à assassiner Darazī: il se jeta sur lui alors qu'il se trouvait dans le cortège d'al-Ḥākim et le tua. Sa maison fut alors pillée, Le Caire se révolta, ses portes furent fermées et la révolte dura trois jours. Un nombre de "Druzes" (*ḡamā'a min ad-darazīya*) fut massacré. Ensuite, le Turc qui avait assassiné Darazī fut arrêté et exécuté. Al-Ḥākim rétablit les titres d'*amīr* et de *qā'id*.

Après Darazī apparut un autre *dā'ī* persan, dont le nom était Ḥamza b. Aḥmad et le surnom al-Ḥādī⁸⁸. Il s'établit en-dehors du Caire, en un endroit connu comme la Mosquée de Tibr⁸⁹, d'où il appela les hommes à accepter la doctrine de Darazī. Sans quitter sa résidence, il recruta un nombre de propagandistes qu'il installa à Miṣr et dans différentes régions d'Égypte, de Syrie et environs. Ils prêchaient la permissivité et la licence, autorisaient les relations sexuelles avec les mères, les sœurs et les filles, et invitaient à

⁸³ Bryer (1975), p. 69 n. 76, suit la lecture *al-'alī* donnée par deux manuscrits et en déduit, de façon erronée, qu'il pourrait s'agir de 'Alī b. Abī Ṭālib.

⁸⁴ Voir *infra*, p. 201.

⁸⁵ Il s'agit de 'Abd ar-Raḥīm b. Ilyās; voir *infra*, pp. 333-334 n. 780.

⁸⁶ Ḥamza accuse en effet Darazī d'avoir dévoilé la doctrine unitaire par orgueil, sans en avoir la connaissance nécessaire, ni l'autorisation d'al-Ḥākim; voir n° 10, pp. 217-218, n° 16, pp. 324-326.

⁸⁷ Voir *infra*, n° 12, pp. 261-262 n. 579; n° 19, p. 354.

⁸⁸ Les textes druzes accordent effectivement à Ḥamza le titre honorifique de *hādī al-mustaḡībīn*, le "Guide des Répondants".

⁸⁹ Voir *infra*, pp. 232-233 n. 448.

abandonner toutes les contraintes légales, comme le jeûne, la prière et le pèlerinage. Beaucoup répondirent à leur appel. Lorsque les partisans d'al-Hādī rencontraient les partisans de Ḥatkīn, le *dā'ī ad-du'āt*, ils se maudissaient mutuellement, chaque parti accusant l'autre d'impiété. Les partisans d'al-Hādī rencontraient al-Ḥākim tous les jours à al-Qarāfa⁹⁰ afin de le saluer. Celui-ci montra beaucoup de sollicitude envers al-Hādī, l'interrogea sur le nombre de ses adeptes qui fréquentaient sa maison et, souvent, lui demandait ouvertement conseil.

Un jour sept individus, partisans d'al-Hādī, se rendirent avec une lettre auprès du *qādī al-quḍāt* Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd Allāh à la mosquée de Miṣr as-Suflānī⁹¹. Lorsqu'il examina la lettre, il s'aperçut qu'elle faisait preuve de leur impiété, la réprouva et chercha refuge en Dieu contre son contenu. Des personnes présentes en furent informées. Prises par une grande colère, elles se jetèrent sur les sept individus et les tuèrent. Al-Ḥākim réprouva le *qādī al-quḍāt* pour ce qui s'était passé. Il poursuivit un nombre d'habitants de Miṣr et en tua soixante-dix.

La puissance du "druzisme" (*ad-darazīya*) augmenta à tel point qu'ils maudirent Adam, Noé, tous les prophètes, Muḥammad et 'Alī; ils déféquaient dans les mosquées, souillaient d'ordures la *qibla* et urinaient sur les exemplaires du Coran. Ils composèrent un livre à la ressemblance (*fī ma'nā*) du Coran et l'appelèrent *ad-Dustūr*. Ils portaient préjudice à ceux qui ne partageaient pas leurs croyances et les traitaient avec mépris. Si quelqu'un faisait appel à un détenteur de l'autorité contre un des leurs, celui-ci ne lui apportait aucun secours et négligeait à le défendre. Dès le début de leur prédication, al-Ḥākim avait cessé d'accomplir les rites qui lui incombaient, tels que les prières et la *ḥuṭba* dans les mosquées les vendredis du mois de Ramadan et lors des deux fêtes. En outre, il avait suspendu le pèlerinage à La Mecque pendant plusieurs années (...) et avait interrompu le transport de la *kiswa* qu'on envoyait habituellement pour revêtir la Ka'ba⁹². Les musulmans déduirent avec frayeur de tous ces faits manifestes qu'al-Ḥākim s'était détourné de l'islam et s'était résolu à embrasser cette doctrine⁹³.

À en croire Yaḥyā b. Sa'īd, Darazī était l'instigateur de la prédication druze. Sa doctrine s'avère conforme à l'imamologie ismaélienne, que Yaḥyā décrit en des termes caractéristiques des mouvements *ḡulāt*. Darazī fut tué au Caire par des *ḡulām* turcs, qui le tenaient responsable de la perte des privilèges qu'al-Ḥākim leur avait antérieurement octroyés. Tout cela se passa en l'an 408. Ḥamza n'entre en scène qu'après Darazī, comme un de ses propagandistes. Les deux hérétiques jouis-

⁹⁰ Voir *infra*, p. 144 n. 103.

⁹¹ Il s'agit de la Mosquée de 'Amr. Sur le *qādī al-quḍāt* Ibn al-'Awwām, farouche adversaire des Druzes, voir *infra*, p. 201 n. 310.

⁹² Voir *infra*, p. 175 n. 223.

⁹³ Yaḥyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, II, pp. 414-416, 418-425; cf. Bryer (1975), pp. 69-70, 72-73.

saient de la faveur et de la protection d'al-Ḥākim, qui toutefois demeure prudent, quitte à les désavouer si les circonstances le lui obligent. L'épisode de la Mosquée de 'Amr, cause de troubles graves, n'est pas daté; les faits sont attribués à des disciples de Ḥamza. Ceux-ci prêchent une doctrine licencieuse, non seulement en Égypte, mais également en Syrie et dans les régions environnantes⁹⁴.

Deux siècles après le début de la prédication druze, Ibn Zāfir donne un récit différent, tiré d'une source inconnue mais bien informée. Après avoir évoqué al-Aḥram⁹⁵, il enchaîne avec Ḥamza:

“En l'an 410 apparut un des *du'āt* [d'al-Ḥākim] nommé Ḥamza al-Labbād⁹⁶, un persan de Zūzan. Il avait coutume de siéger dans la mosquée située près de l'aqueduc de Raydān en-dehors de la Bāb an-Naṣr⁹⁷. Il appela ouvertement à adorer al-Ḥākim et prétendait que la divinité inhérait (*ḥalla*) en lui. Il réunit autour de lui un grand nombre de *ḡulāt* ismaéliens. Il était surnommé le Guide des Répondants (*hādī al-mustaḡībīn*). Beaucoup acceptèrent sa prédication et sa doctrine se répandit. Quand al-Ḥākim chevaucha en cette direction, Ḥamza sortit de la mosquée et alla à sa rencontre. Al-Ḥākim resta sur sa monture, tout en parlant et en conversant avec lui. Ce maudit lui dit un jour qu'il craignait pour sa vie, car des soldats lui avaient fait des menaces de mort, disant qu'ils lui feraient subir le même sort qu'à al-Aḥram al-Fargānī. Aussitôt, al-Ḥākim lui fit parvenir de nombreuses armes qu'il suspendit à la porte de la mosquée. Ce maudit continua son action et sa renommée accrût. Il recruta des collaborateurs privés, qu'il combla de titres. Un homme reçut ainsi le titre de *Saḡfir al-quḍra*⁹⁸. Il en fit son émissaire et l'envoya afin de prendre le pacte d'allégeance de certains chefs et notables au sujet des croyances qu'il professait sur al-Ḥākim. Ils n'osaient pas refuser, craignant pour leur vie à cause de sa puissance.

Puis surgit un jeune homme d'origine turque, nommé Anūṣṭakīn al-Buḥārī et connu comme ad-Darazī. Il suivit la voie de Zūzanī [= Ḥamza] et eut de nombreux disciples qui le visitaient fréquemment. Il suspendit des armes à la porte de sa maison. Lui aussi rencontra al-Ḥākim, eut des entretiens secrets avec lui, entra dans son intimité et concerta avec lui ce qu'il allait faire. Il se donna lui-même les titres de *Sanad al-hādīyīn* et *Ḥayāt al-mustaḡībīn*⁹⁹. Cela continua ainsi jusqu'au 12 Ṣafar 411¹⁰⁰. Alors, un nom-

⁹⁴ Plus loin, Yahyā (*Ta'riḥ*, II, p. 428) évoque la prédication druze au Wādī at-Taym, qu'il attribue à “un des Druzes” (*ba'd ad-darazīya*). Sous le règne d'aḏ-Zāhir, il fait mention des Druzes dans le Ġabal as-Summāq (*Ta'riḥ*, II, p. 520).

⁹⁵ Voir *supra*, pp. 19-20.

⁹⁶ *Al-labbād*: “qui fait ou vend des feutres ou des matelas de laine ou de poil foulé” (Kazimīrski [1860], II, p. 958).

⁹⁷ Voir *infra*, p. 233 n. 448.

⁹⁸ Il s'agit d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Wahb al-Quraṣī, la “Parole” (*al-Kalima*); voir son acte d'investiture, *infra*, pièce n° 21, pp. 359-363.

⁹⁹ Ḥamza nous apprend en effet que Darazī s'était arrogé le titre de *sayyid al-hādīyīn*; voir *infra*, n° 10, p. 218, n° 19, p. 353.

¹⁰⁰ Ferré retient dans son édition d'Ibn Zāfir (p. 53) la date manifestement erronée du 12 Ṣafar 414, bien qu'un des manuscrits donne 12 Ṣafar 411, lecture reprise par Nuwayrī,

bre de partisans de Ḥamza az-Zūzanī se réunirent à dos de chevaux et de mules. Assis sur leurs montures, ils entrèrent dans la Vieille Mosquée (*al-ḡāmi' al-'arīq*) en proclamant ouvertement leur doctrine. Trois d'entre eux se dirigèrent vers l'endroit où siégeait le *qādī al-quḍāt*. (...) Un des trois lui remit une lettre de Zūzanī commençant par les mots: "au nom d'Allāh, al-Ḥākim, le Clément, le Miséricordieux". La lettre lui ordonna de reconnaître la divinité d'al-Ḥākim. Rien ne se passa, jusqu'au moment où il lit la phrase: "lorsque je m'approche de la Majesté de Notre Seigneur". Quand il voulut poursuivre la lecture, une agitation traversa l'assistance. L'homme fut tué; puis on massacra les deux autres. On se tourna ensuite contre leurs compagnons présents dans la mosquée, qui subirent le même sort. La populace se rua alors sur les habitants de la ville dont on savait qu'ils adhéraient à cette croyance. Ils tuèrent ceux qu'ils pouvaient trouver, les trainèrent par leur pieds à travers les rues et les brûlèrent. La journée n'était pas encore passée qu'al-Ḥākim envoya des émissaires, destitua les chefs de police et en nomma d'autres. Il ordonna de rechercher ceux qui s'en étaient pris aux partisans de Zūzanī; un grand nombre furent arrêtés et une quarantaine exécutés à différents moments. Beaucoup de militaires et de civils en éprouvèrent une grande colère; les Turcs se rassemblèrent, se dirigèrent vers la maison de leur maître Darazī et l'encerclèrent. Darazī s'y enferma avec ses disciples et lutta contre les Turcs à partir des toits et des murs. Ceux-ci les démolirent, pillèrent ce qui était à l'intérieur et tuèrent environ quarante personnes qui étaient avec lui. Darazī réussit à s'échapper sain et sauf. Il se réfugia au palais, où al-Ḥākim le cacha. Les Turcs se réunirent alors, prirent leurs armes et envoyèrent à al-Ḥākim un message lui sommant de leur livrer leur homme, invoquant comme argument: 'Nous n'avons guère l'intention de t'empêcher de gérer les affaires de l'état à ta guise, mais cet homme nous appartient, nous ne le lacherons pas'. Il promit alors de le leur livrer et ils s'éloignèrent. Ils étaient sûrs maintenant qu'il l'avait caché. Le lendemain, ils se dirigèrent tous vers le palais et exigèrent qu'il fut livré à eux. Mais on leur répondit qu'il avait déjà été exécuté. Tous se dirigèrent alors, avec le restant des troupes, vers la Mosquée Raydān afin de s'emparer de Zūzanī, mais ils ne purent le trouver. Ils brûlèrent la porte de la mosquée, mais il ne s'y trouvait pas"¹⁰¹.

Contrairement à Yaḥyā b. Sa'īd, Ibn Zāfir donne la préséance à Ḥamza et fait de Darazī son disciple¹⁰². Ḥamza fait son apparition en

Nihāyat, vol. 28, p. 198. Toutefois Maqrīzī, *al-Muqaffā*, II, p. 307, III, p. 660, qui copie le passage en question, situe l'événement le 12 Šafar 410, ce qui est sans doute la date exacte puisque Ḥamza lui-même relate les faits en son épître n° 10, écrite en Rabī' II 410 (voir *infra*, pp. 220-221) et semble déjà y faire allusion dans sa lettre adressée au *qādī al-quḍāt* (n° 28), datée de Rabī' I 410; voir *infra*, p. 380.

¹⁰¹ Ibn Zāfir, *Aḥbār ad-Duwal al-Munqaṭi'a*, pp. 52-54; cf. Wüstenfeld (1880), pp. 109-113; Bryer (1975), pp. 70-71, 73-74. L'incendie de la porte de la mosquée est également évoquée par Ḥamza, qui propose une explication allégorique de l'événement; voir n° 10, pp. 209-210.

¹⁰² Ce qui s'avère conforme à la version donnée par Ḥamza lui-même: gagné à la cause unitaire par un des Licenciés de Ḥamza, 'Alī b. Aḥmad al-Ḥabbāl, Darazī aurait reconnu l'imamat de Ḥamza avant de se révolter contre lui; voir n° 16, pp. 324-326, n° 19, p. 352.

410 et l'épisode de la Mosquée de 'Amr est daté du 12 Šafar 411¹⁰³. Darazī n'est pas tué par les Turcs, mais soi-disant exécuté par al-Ḥākim à l'intérieur de son palais¹⁰⁴. Le quartier général de Ḥamza est la Mosquée Raydān et non la Mosquée de Tibr, comme dans le récit de Yaḥyā¹⁰⁵. Ibn Zāfir décrit le sac par les Turcs de la demeure de Darazī et du refuge de Ḥamza. On trouve là le reflet des événements de la fameuse "Journée d'al-Kā'ina", que Ḥamza évoque avec plus de détails certes, mais d'une façon tout aussi embrouillée¹⁰⁶.

Une troisième version est donnée par Sibṭ b. al-Ğawzī (m. 1257) dans son *Mir'āt az-zamān*:

"J'ai lu dans certaines histoires d'Égypte qu'un homme appelé ad-Darazī s'était établi en Égypte. Il appartenait aux *bāṭinīya* qui professaient la métempsycose (*tanāsuh*). Il se rallia à al-Ḥākim et l'aïda à proclamer sa divinité. Il composa pour lui un livre dans lequel il prétendait que l'esprit d'Adam avait transmigré dans 'Alī b. Abī Ṭālib et que l'esprit de 'Alī était passé dans le père d'al-Ḥākim et puis dans al-Ḥākim lui-même. Il entra dans l'intimité d'al-Ḥākim, de sorte que celui-ci lui confia toutes ses affaires. Il atteignit ainsi le rang le plus élevé, à tel point que les vizirs, les commandants et les '*ulamā*' attendaient devant sa porte et ne faisaient rien sans son accord. Car al-Ḥākim leur avait ordonné de se soumettre à Darazī et de lui obéir. Darazī rendit public le livre qu'il avait écrit et le lut à la Mosquée du Caire. Les gens se jetèrent sur lui et voulurent le tuer, mais il réussit à leur échapper. Al-Ḥākim désapprouva alors son action par peur de la populace, mais il lui envoya en secret de l'argent et lui dit: 'va en Syrie et fais de la propagande dans les montagnes, puisque les gens y seront vite disposés à l'accepter'. Il se rendit donc en Syrie et s'établit dans le Wādī Taym Allāh b. Ṭa'laba, à l'est de Damas, dans la province de Bānyās. Il y lut le livre aux gens, les gagna à la cause d'al-Ḥākim et leur donna de l'argent. Darazī leur enseignait la métempsycose, leur autorisait à boire du vin et à pratiquer l'adultère, à s'emparer des biens de ceux qui s'opposaient à leurs croyances et à verser leur sang. Il demeura auprès d'eux, leur permettant toutes les choses illicites, jusqu'à sa mort"¹⁰⁷.

L'intérêt de ce récit, dans lequel Ḥamza n'est même pas mentionné, réside dans l'affirmation que Darazī n'a pas été exécuté au Caire: con-

¹⁰³ Voir toutefois *supra*, n. 100.

¹⁰⁴ Cela aussi rejoint la version des faits donnée par Ḥamza: Darazī aurait été exécuté par al-Ḥākim, à son instigation; voir *infra*, n° 16, p. 324.

¹⁰⁵ Une fois de plus, Ibn Zāfir se montre bien informé, car Ḥamza nous dit lui-même qu'il réside dans la Mosquée Raydān (n° 11, p. 235). Les deux mosquées Tibr et Raydān, mentionnées dans la pièce n° 11 (pp. 232-235), semblent avoir joué un rôle majeur dans la prédication druze; voir *infra*, p. 232 n. 448.

¹⁰⁶ Voir *infra*, pp. 28-29.

¹⁰⁷ Sibṭ b. al-Ğawzī, *Mir'āt az-zamān*, cité par Ibn Taġrībī, *an-Nuġūm az-Zāhira*, IV, p. 184; cf. Bryer (1975), p. 71.

traint de fuir l'Égypte, il fut envoyé par al-Ḥākim en Syrie afin d'y établir la prédication druze. Cette version des faits fut reprise par plusieurs auteurs postérieurs, ainsi que par certains chercheurs modernes¹⁰⁸.

Les chroniqueurs égyptiens d'époque mamelouke n'apportent aucun élément nouveau: ils copient les récits antérieurs, tout en confondant au passage al-Aḥram, Darazī et Ḥamza¹⁰⁹.

Les débuts de la prédication unitaire selon la version druze

Les épîtres de Ḥamza que nous publions en ce volume fournissent des détails supplémentaires sur les premières années du mouvement druze, mais restent néanmoins dans le vague, de sorte qu'il s'avère impossible de donner une reconstitution précise des faits.

Il en ressort que Ḥamza commence sa prédication en l'an 408, ce qui marque le début de l'ère druze¹¹⁰. Suite aux actions inconsidérées de Darazī, présenté comme un subordonné de Ḥamza qui aurait agi de sa propre initiative sans l'approbation d'al-Ḥākim et de Ḥamza, et qui de surcroît aurait prétendu au rang de ce dernier, voire à un rang supérieur, des troubles éclatent¹¹¹. Darazī aurait alors été exécuté sur l'ordre d'al-Ḥākim, sous l'instigation de Ḥamza¹¹². Aux côtés de Darazī figure un autre propagandiste, un certain Barḍa'ī, qui n'est pas mentionné par les sources non-druzes. Méfiant, celui-ci aurait refusé de répondre à l'invitation de Ḥamza à professer le *Tawḥīd* sans avoir reçu un ordre écrit par al-Ḥākim lui-même. Barḍa'ī se laisse ensuite acheter par Darazī pour "trois dinars" et avec la promesse de "recevoir une monture et une robe

¹⁰⁸ Ainsī, p. ex., Ibn ad-Dawādārī, *Kanz ad-Durar*, VI, p. 259; de Sacy (1838), I, p. CCCLXXXV; Guys (1863: 2), p. 53; von Döbeln (1909), pp. 90-91; Hitti (1928), p. 18; cf. Hodgson (1962), p. 5.

¹⁰⁹ Maqrīzī résume dans son *Itti'āz al-ḥunafā'* d'une part le récit de Yaḥyā b. Sa'īd (II, p. 113); d'autre part, il cite une version tirée de l'historien chiite Ibn Abī Tayyī' (m. 1228 ou 1233), qui présente Darazī comme l'initiateur de la prédication druze et le fondateur de la secte en Syrie, tout en confondant Ḥamza et al-Aḥram: *Yaḥyā al-Labbād wa yu'raf bi z-Zūzanī al-Aḥram* (II, p. 118). Les notices biographiques que Maqrīzī consacre à Darazī et à Ḥamza dans son *Muqaffā'* (resp. n° 846, II, pp. 306-309 et n° 1277, III, pp. 659-662) reprennent pour une large part Ibn Zāfir. De même Nuwayrī, *Nihāyat al-Arab*, vol. 28, pp. 197-199, copie Ibn Zāfir, mais confond Ḥamza et Darazī (cf. Bryer [1975], p. 74). Ibn Ḥaḡar, *Raf' al-Iṣr*, éd. Guest (1912), p. 612, résume l'événement de la Mosquée de 'Amr probablement à partir d'Ibn Zāfir, mais fait remettre la lettre au *qāḍī al-quḍār* par Ḥamza lui-même, ce que semble également suggérer le second récit rapporté par Maqrīzī (*Itti'āz*, II, p. 118); cf. Bryer (1975), p. 75.

¹¹⁰ La première épître datée de Ḥamza (n° 6) est de Ṣafar 408 (juillet 1017).

¹¹¹ Voir les pièces n° 10, pp. 217-218, n° 16, pp. 324-326, n° 19, p. 353. Darazī y est en outre accusé d'apostasie, de faux-monnayage et d'autres pratiques "criminelles et honteuses", de sorte que Ḥamza refusa de lui communiquer ses écrits.

¹¹² N° 16, p. 324.

d'honneur"¹¹³. La crise dont Darazī, Barda'ī et leurs compagnons sont tenus responsables, causa l'interruption de la *da'wa* unitaire pendant toute l'année 409.

En trois épîtres (n° 10, 16 et 19) datées de 410 (= l'an 2 de l'ère druze), donc après la reprise de la *da'wa*, Ḥamza fait des allusions à ces événements. Mais il allégorise les faits, ce qui rend périlleux leur reconstitution et l'établissement d'un ordre chronologique. Le fait que Ḥamza se réfère simultanément à deux événements différents, sans les distinguer clairement, ajoute encore à la confusion. Toutefois, une lecture attentive du texte permet de relever les points suivants. En premier lieu, il y a le "Jour de la Mosquée" (*yawm al-ḡāmi'*): Ḥamza envoie vingt émissaires au *qāḍī al-quḍāt* pour lui remettre une lettre dont le contenu a été approuvé par al-Ḥākim. Le juge, arrogant et mécréant, la refuse; deux-cents hommes se jettent alors sur les émissaires et en tuent trois; les dix-sept autres Unitaires réussissent miraculeusement à s'enfuir et retournent sains et saufs auprès de Ḥamza. En guise de représailles, al-Ḥākim fait exécuter cent hommes parmi les deux-cent qui se sont pris aux Unitaires¹¹⁴. Sans aucun doute, il s'agit là de l'incident à la Mosquée de 'Amr, relaté par les historiens non-druzes d'une façon très similaire. L'autre événement, qui se rapporte à la "Journée d'al-Kā'ina", est plus complexe. Un certain Mu'ānid, un "apostat" proche sans doute de Darazī et de Barda'ī, avait préparé un coup avec ses compagnons originaires d'Acre. Mis au courant, Ḥamza tente en vain de l'en dissuader, la veille même où le plan devait s'exécuter. Au jour convenu, "la Journée d'al-Kā'ina", Mu'ānid, accompagné de cinq-cent hommes bien armés, tentent quelque chose (nous ignorons quoi) '*inda l-ḥaram*' ("près de l'endroit sacré"), peut-être le palais du calife¹¹⁵. Une lutte s'engage alors (avec des soldats?), au cours de laquelle quarante rebelles sont tués, tandis que les autres réussissent à s'enfuir. Une intervention d'al-Ḥākim permet d'éviter le pire. Mu'ānid et ses compagnons se retrouvent finalement en prison. Le lendemain, un jeudi, les Turcs assistés par les autres troupes et par une multitude de civils — en tout plus de vingt-mille (!) hommes armés jusqu'aux dents, munis de naphte, de feu et d'échelles — mettent le siège devant le quartier général de Ḥamza: la "demeure" (*ad-dār*) ou la "mosquée", sans doute la Mosquée de Raydān. Ḥamza se trouvait à l'intérieur avec douze fidèles, dont cinq vieillards et enfants,

¹¹³ N° 10, p. 218, n° 16, pp. 324-325, n° 19, p. 352.

¹¹⁴ N° 10, pp. 220-221.

¹¹⁵ Le palais où résidait al-Ḥākim est couramment désigné comme *al-ḥaram* dans les écrits druzes; voir *infra*, p. 128.

inaptes au combat. Les Unitaires se défendent avec héroïsme, réussissent à tuer trois ennemis et à en blesser “un nombre incalculable”. Au moment même où leurs forces s’épuisent, après une harangue passionnée de Ḥamza, le miracle se produit: “J’avais à peine achevé mes paroles, écrit-il, que l’ordre de Notre Seigneur arriva et qu’il se montra aux hommes avec sa puissance”. Aussitôt les assaillants firent marche arrière, pris de frayeur. Ḥamza et les siens sortirent indemnes de la “tranchée” (*al-ḥandaq*) dans laquelle ils s’étaient réfugiés¹¹⁶.

Les écrits de Ḥamza ne permettent pas d’établir la chronologie de ces faits, si ce n’est qu’ils sont mentionnés pour la première fois dans les épîtres n° 10 et 16, datées de Rabīʿ II 410. Cela pourrait concorder avec la date avancée par Maqrīzī pour l’événement à la Mosquée de ‘Amr: Ṣafar 410, soit deux mois auparavant¹¹⁷. Mais en ce cas, l’incident ne pourrait être la cause de la suspension de la *da’wa* en l’an 409. Nous ignorons l’ordre chronologique des deux événements (le “Jour de la Mosquée” et la “Journée d’al-Kā’ina”), ni l’espace de temps qui sépare l’un de l’autre. À en croire la tradition druze postérieure aux *Rasā’il al-Ḥikma*, l’apparition miraculeuse d’al-Ḥākim qui mit fin au siège de la Mosquée Raydān eut lieu à l’aube du 1^{er} Muḥarram 410, premier jour de l’année nouvelle: elle marquerait la fin de la “période d’occultation” temporaire et la réouverture de la *da’wa* unitaire¹¹⁸.

Aussi, les historiens druzes modernes donnent des débuts du mouvement une version plus détaillée et sans doute fortement idéalisée¹¹⁹. Ils se basent notamment sur des chroniques druzes assez tardives, dont le *‘Umdat al-‘Ārifīn* d’al-Aṣrafānī (17^e s.) semble le plus important¹²⁰. Mais pour autant que ces ouvrages sont inédits et puisent à des sources inconnues, il est difficile d’en apprécier la valeur historique.

Al-Ḥākim face à sa divinisation

Beaucoup de questions demeurent donc sans réponse. Une des plus ardues concerne l’attitude d’al-Ḥākim envers sa propre divinisation. Tous les récits rapportés par des auteurs non-druzes, hostiles au mouve-

¹¹⁶ N° 10, pp. 221-222, n° 19, pp. 353-354. La mention du *ḥandaq* pourrait confirmer que les faits se sont déroulés près de la Mosquée Raydān; voir *infra*, p. 354 n. 867.

¹¹⁷ Voir *supra*, p. 25 n. 100.

¹¹⁸ Voir *infra*, p. 222 n. 404. Les écrits de Ḥamza comportent de nombreuses allusions à cette occultation temporaire (*ṣatr*, *isṭitār*), décrite parfois comme une préfiguration de l’occultation définitive (*ḡayba*), mais sans donner la moindre indication d’ordre chronologique; cf. n° 10, pp. 207, 211, n° 16, pp. 319-320, n° 18, pp. 341-342, 344-345.

¹¹⁹ Abu-Izzeddin (1984), pp. 101-106; Makarem (1974), pp. 16-25.

¹²⁰ Pour le contenu de cette chronique, voir Abu-Izzeddin (1984), p. 236 n. 8.

ment, se plaisent à mettre en évidence la protection qu'al-Ḥākim aurait accordée à Darazī et à Ḥamza: ceux-ci auraient agi de concert avec lui, voire à son instigation. Seuls les Ismaéliens, qui considèrent al-Ḥākim comme un de leurs Imāms, nient catégoriquement toute implication d'al-Ḥākim dans l'organisation de son culte¹²¹. Il va de soi que les textes druzes présentent Ḥamza et les autres dignitaires comme œuvrant au service d'al-Ḥākim. Ḥamza précise à maintes reprises qu'il a "élevé" ses épîtres "vers sa divine Majesté" et que celle-ci les a approuvées. L'implication d'al-Ḥākim dans le mouvement druze reste toutefois un mystère que l'on ne pourra sans doute jamais élucider.

Le conflit entre Ḥamza et Darazī

Un autre point délicat concerne le rapport entre Ḥamza et Darazī, et surtout la question de savoir si le conflit entre eux est dû à une rivalité personnelle ou à des divergences doctrinales. En invoquant les récits des historiens hostiles au druzisme, des chercheurs modernes ont prétendu, à la suite de Sylvestre de Sacy, que Darazī aurait perverti la doctrine initiale de Ḥamza en y introduisant les éléments licencieux qui caractériseraient la secte druze telle qu'elle subsiste aujourd'hui en Syrie et au Liban¹²². Tout en rejetant avec raison cette thèse, Hodgson a soutenu que la doctrine de Darazī se distinguait nettement de celle de Ḥamza: le premier aurait prêché une forme d'ismaélisme extrémiste, le second une nouvelle religion distincte de l'islam¹²³. Mais les sources à notre disposition n'autorisent nullement une telle conclusion.

L'occultation d'al-Ḥākim et les persécutions sous aḡ-Ẓāhir

Tout aussi obscur que les origines du mouvement druze est le sort de la secte en Égypte après la disparition d'al-Ḥākim et de son principal fondateur, Ḥamza.

Le 27 Šawwāl 411 (13 février 1021), al-Ḥākim disparut mystérieusement au cours d'une promenade nocturne sur le mont Muqaṭṭam. Si les

¹²¹ Le livre d'Assaad (1974), véritable apologie du calife, en constitue un exemple frappant. La discussion semble remonter à l'époque d'al-Ḥākim. Ainsi, Ḥamza s'insurge contre "certaines personnes" qui prétendaient que la doctrine unitaire était le produit de sa pure invention, sans qu'al-Ḥākim n'y soit impliqué ou ne l'approuve (n° 14, pp. 292-293). En outre, Barda'ī ne voulait se rallier à la doctrine de Ḥamza que "par un ordre écrit (*tawqī'*) émanant de Notre Seigneur" (n° 16, p. 325).

¹²² De Sacy (1838), II, pp. 691-692 n. 1; Guys (1863: 1), p. XXX; Hitti (1928), pp. 53-54.

¹²³ Hodgson (1962), pp. 5-20. L'hypothèse de Hodgson a été réfutée par Bryer (1975), pp. 82-83.

Druzes croient qu'il est entré en occultation (*ġayba*) pour réapparaître à la fin des temps¹²⁴, les chroniques historiques affirment unanimement qu'il a été assassiné et que les meurtriers ont fait disparaître son corps avec soin¹²⁵. Quarante et un jours après la disparition du calife, le 10 *Ḍu l-Ḥiġġa* 411 (27 mars 1021), sa sœur Sitt al-Mulk mit sur le trône le fils d'al-Ḥākim sous le nom d'az-Zāhir, tout en se chargeant de faire disparaître 'Abd ar-Raḥīm b. Ilyās, l'héritier présomptif désigné par al-Ḥākim¹²⁶.

Aussitôt, un édit (*siġill*) fut proclamé au nom d'az-Zāhir, dans lequel le nouveau calife se distancie formellement de toute propagande extrémiste et annonce une persécution sans merci des *ġulāt* qui persisteraient dans leur impiété:

“Dans cet édit, il était encore écrit qu'az-Zāhir trouvait grave ce qu'il avait appris au sujet d'un groupe d'ignorants (*ṭā'ifa min al-ġuḥḥāl*) qui professaient une doctrine exagérée au sujet de l'imamat (*al-ġulūw fi l-imāma*), s'écartaient par des opinions vaines des vérités nécessaires et accordaient à la créature les attributs du Créateur. Az-Zāhir déclarait devant Dieu qu'il était innocent de cela, qu'il refusait de prononcer un seul mot répétant leur croyance et d'ouvrir la bouche pour parler d'eux, qu'il reconnaissait devant Dieu que lui, comme ses prédécesseurs dans le passé et ses successeurs dans l'avenir, étaient des créatures nées de la puissance divine et des sujets soumis à la contrainte divine, qu'ils n'étaient maîtres pour eux-mêmes ni de la mort ni de la vie, et ne se soustrayaient pas au jugement de Dieu. Tous ceux d'entre eux qui sortiraient des limites de la foi et de la soumission envers Dieu, 'que la malédiction de Dieu, la malédiction de ceux qui maudissent, des anges, et de tous tombent sur eux' (S. 2: 161, 3: 87)! Il les avait déjà avertis qu'il leur fallait revenir à Dieu en renonçant à leur impiété et qu'il était décidé à leur laisser à tous la vie sauve. Mais celui d'entre eux qui refusera cela et persistera dans son impiété, l'épée de la vérité l'exterminera”¹²⁷.

Il ne s'agissait point de vaines menaces: dès son accession au trône, az-Zāhir (ou plutôt ceux qui détenaient vraiment le pouvoir: Sitt al-Mulk et un ensemble de courtisans et d'eunuques) fit persécuter les Druzes au Caire et dans les provinces. Selon Yaḥyā b. Sa'īd, Ḥamza dut alors prendre la fuite et fut tué peu après:

¹²⁴ La notion druze de l'occultation d'al-Ḥākim, qui connut un développement important dans la littérature postérieure aux *Rasā'il al-Ḥikma*, se fonde entre autres sur les indications sommaires contenues dans les épîtres n° 1, pp. 136-139 et n° 35, pp. 407, 411, 413, 415.

¹²⁵ Les différentes versions et hypothèses avancées par les historiens arabes, notamment au sujet de l'identité du meurtrier ou de son commanditaire, ont été réunies par Assaad (1974), pp. 182-192.

¹²⁶ Voir *infra*, pp. 333-334 n. 780; cf. Halm (1999), pp. 71-72.

¹²⁷ Yaḥyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, II, pp. 448-449 (trad. Troupeau & Micheau, légèrement modifiée).

“Celui qui avait pour surnom al-Hādī prit la fuite après la disparition d'al-Hākim et fut ensuite tué. On se saisit d'un certain nombre de propagandistes et d'adhérents de sa doctrine. On invita à se repentir ceux d'entre eux qui renonceraient à cette doctrine, mais on tua, crucifia et poursuivit dans toutes les provinces ceux qui refusèrent d'abjurer”¹²⁸.

La fin incertaine de Ḥamza

Le sort de Ḥamza après la disparition d'al-Hākim demeure obscur. Quelques mois après le 27 Šawwāl 411, il écrit la “Lettre de l'occultation” (*Risālat al-ġayba*, n° 35) et, à une date indéterminée, l'épître n° 34. Il nous apprend dans cette dernière qu'il est lui-même entré en occultation, afin de mettre les Unitaires à l'épreuve¹²⁹. À en croire l'historien de Bagdad al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 1071), cité par Maqrīzī, Ḥamza aurait été exécuté à La Mecque:

“Vers la fin du règne d'al-Hākim apparut un homme qui se nomma lui-même ‘le Guide des Répondants’ et qui appela à adorer al-Hākim. On raconte à son sujet qu’il maudissait l’Envoyé de Dieu et crachait sur le Coran. Il erra dans le désert afin de faire sa propagande, jusqu’au moment où Dieu le fit tuer à La Mecque. Un certain soufi mecquois surnommé Abu l-Wafā’ a écrit à Abu l-Faṭḥ b. Abi l-Fawāris al-Baġdādī al-Ḥāfiẓ pour lui exposer les circonstances de son exécution, et cela eut lieu en l’an 410. Dans sa lettre, Abu l-Wafā’ rapporte que le dénommé ‘Guide des Répondants’ était arrivé à La Mecque, s’était joint à l’émir de la ville Abu l-Futūḥ et s’était établi chez lui. Les voisins ayant vu qu’il faisait le tour de la Ka’ba, ils s’adressèrent à Abu l-Futūḥ et lui rappelèrent la vraie nature de cet homme. Il répondit: ‘cet homme s’est établi chez moi et je lui ai accordé ma protection’. ‘Mais, dirent-ils, il a maudit le Prophète et craché sur le Coran!’ Abu l-Futūḥ interrogea [Ḥamza] à ce sujet; celui-ci reconnut les faits mais affirma qu’il s’était repenti depuis lors. Mais les gens du voisinage répliquèrent: “son repentir n’est pas sincère (...). Il n’est pas juste de lui accorder la protection, car il doit être tué!” Néanmoins, Abu l-Futūḥ continua à le protéger. Les gens se réunirent alors près de la Ka’ba, poussèrent des gémissements envers Dieu et pleurèrent. Dieu leur fit la grâce d’envoyer une tempête de sable qui obscurcit la terre. Lorsque l’obscurité se leva, apparut au-dessus des rideaux de la Ka’ba un objet ressemblant à un bouclier, qui émit une lumière pareille à celle du soleil, environ une taille d’homme en-dessous du toit de la Ka’ba. Elle était visible jour et nuit (...). Lorsqu’Abu l-Futūḥ vit cela, il ordonna de mener le dénommé ‘Guide des Répondants’ et un esclave qui l’accompagnait à la Bāb al-‘Umra, où ils furent décapités et crucifiés. Les gens du voisinage continuèrent à lancer

¹²⁸ Yahyā b. Sa’īd, *Ta’rīḥ*, II, pp. 452-453 (trad. Troupseau & Micheau).

¹²⁹ N° 34, p. 404. La dernière épître datée de Ḥamza dans les *Rasā’il al-Ḥikma* est le n° 22, qui est du 13 Ša’bān 411 (3 décembre 1020).

des pierres jusqu'au moment où les deux corps tombaient à terre. Ils apportèrent du bois, réunirent leurs membres et les brûlèrent”¹³⁰.

De prime abord, on serait tenté d'accorder une grande autorité à ce récit de la triste fin de Ḥamza, d'autant plus qu'il semble être à-peu-près contemporain des faits. En effet, le soufi adresse sa lettre à Abu l-Faṭḥ b. Abi l-Fawāris, qui mourut en 412 (février 1022), alors qu'al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 1071), l'historien auquel Maqrīzī emprunte ce passage, était son élève direct¹³¹. Plusieurs éléments nous invitent toutefois à la prudence. Outre la date erronée de l'exécution de Ḥamza — 410, mais il pourrait s'agir d'une faute dans la transmission du texte — et l'atmosphère surnaturelle dans laquelle baigne le récit, l'auteur insiste sur le rôle ambigu joué par l'émir et *ṣarīf* de La Mecque, Abu l-Futūḥ: il protège Ḥamza malgré son impiété et son comportement blasphématoire et ne change d'avis qu'après une intervention divine, effrayé par une lumière étrange qui brille près de la Ka'ba. Or, Abu l-Futūḥ, après s'être rallié à la révolte anti-fatimide d'Ibn al-Ġarrāḥ en Syrie et avoir accepté de ce dernier en 403 (1012) le titre de calife, avait fait volte-face quelques mois plus tard¹³². Ayant obtenu le pardon d'al-Ḥākim, celui-ci le combla d'honneurs et le réinstaura en sa fonction de *ṣarīf* de La Mecque. Depuis lors, Abu l-Futūḥ était devenu un fidèle allié d'al-Ḥākim; mais aux yeux des ennemis des Fatimides, en particulier les Abbasides, il n'était qu'un traître indigne de garder les Lieux Saints. Aussi, on l'accusa de tremper dans les affaires louches d'al-Ḥākim, notamment son projet audacieux de violer les tombes du Prophète et des deux premiers califes à Médine et de ramener leurs reliques au Caire. Les récits qui en font état soutiennent qu'Abu l-Futūḥ était tout à fait disposé à collaborer à ce projet, mais qu'une intervention divine (dont une tempête violente) l'en dissuada¹³³. L'histoire de l'exécution de Ḥamza suit exactement le même schéma: après la disparition d'al-Ḥākim, Abu l-Futūḥ héberge et protège l'hérétique qui professa la divinité du calife, son maître; effrayé par des phénomènes surnaturels, il change d'avis et fait exécuter son protégé.

¹³⁰ Maqrīzī, *al-Muqaffā*, III, pp. 661-662; cf. Halm (1998), pp. 110-111. Pour les raisons que nous exposerons, le texte doit être abordé avec bien plus de précautions que ne le fait Halm.

¹³¹ Halm (1998), p. 111.

¹³² Ḥamza évoque ces faits dans la pièce n° 12, pp. 262-263.

¹³³ Ces faits sont rapportés par le biographe des émirs de La Mecque al-Fāsī (m. 1429); voir De Smet (2005), pp. 254 n. 29, 258-259. Sur le projet du transfert des reliques, voir *infra*, p. 178 n. 232.

Dès lors, le texte rapporté par Maqrīzī pourrait bien être un produit de la propagande abbaside visant à discréditer à la fois le calife fatimide al-Ḥākim et son allié, le *šarīf* de La Mecque. Il reste néanmoins possible que le fond du récit soit historique: s'étant enfui à La Mecque, Ḥamza y aurait été exécuté au courant de l'année 412.

Un an plus tard, en Ḍu l-Ḥiġġa 413 (mars 1023), un pèlerin venant d'Égypte perpétra un attentat contre la Pierre Noire de la Ka'ba: armé d'une massue, il porta un coup violent sur la pierre et la fit voler en éclats; on s'empara de lui et il fut tué sur le champ¹³⁴. Les autorités égyptiennes s'empressèrent de condamner sévèrement l'attentat, tout en l'attribuant aux *ġulāt* druzes et *nuṣayrīs*¹³⁵. L'événement fut sans doute invoqué comme prétexte pour intensifier les persécutions.

Suit une crise aiguë, sur laquelle nous ne possédons aucune information fiable. La prédication druze semble entrer dans la clandestinité, pour ne reprendre qu'en 418 (1027): les premiers écrits datés de Bahā' ad-Dīn al-Muqtanā, désormais le chef du mouvement, remontent à cette année¹³⁶. Il dut opérer en des conditions précaires, jusqu'à son retrait en 434 (1042-1043), date qui marque la fermeture définitive de la *da'wa* druze¹³⁷.

Les Druzes eux-mêmes ont une version particulière des faits, relatée semble-t-il dans la chronique d'al-Ašrafānī. Le 27 Šawwāl 411 al-Ḥākim, suite au refus de la plupart de ses contemporains de professer le *Tawḥīd*, entra en occultation: sa colère et sa déception se reflètent dans l'édit qu'il fit suspendre à la porte des mosquées du Caire, la première des *Rasā'il al-Ḥikma*¹³⁸. Avant sa retraite, il fit prêter serment à son "fils", le futur calife aḏ-Zāhir, de protéger les Unitaires. Le texte de ce serment aurait été incluí initialement dans les *Rasā'il al-Ḥikma*: al-Ašrafānī prétend au 17^e siècle avoir vu quelques vieux manuscrits qui le

¹³⁴ Yahyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, II, pp. 458-459; Ibn Tagrībirdī, *an-Nuġūm az-Zāhira*, IV, pp. 248-251; cf. Halm (1998), pp. 105-107.

¹³⁵ Un communiqué officiel fut émis à cet effet sous le nom d'aḏ-Zāhir, dont le texte est rapporté par Ibn Tagrībirdī, *an-Nuġūm az-Zāhira*, IV, pp. 249-250.

¹³⁶ Il s'agit des *Rasā'il* n° 45, 46, 50, 51.

¹³⁷ Yahyā b. Sa'īd, II, pp. 520-521, mentionne pour l'année 423 (1032) la persécution des Druzes en Syrie, dans le Ġabal as-Summāq, lors d'une offensive menée conjointement par Nicétas, le catépan d'Antioche, et l'émir mirdāsīde d'Alep, Naṣr b. Šāliḥ; cf. De Smet (2004: 3), pp. 200-201. Les *Rasā'il al-Ḥikma* s'achèvent par l'écrit intitulé *Manšūr al-ġayba* (n° 111), dans lequel al-Muqtanā annonce son retrait et la fermeture de la *dā'wa*. Elle est traditionnellement datée de l'an 26 de l'ère druze, 434 de l'hégire.

¹³⁸ Voir n° 1, pp. 136-137.

comportaient encore, mais, dit-il, deux siècles auparavant il aurait été omis dans la plupart des versions. Aussitôt après son accession au trône, quarante jours après la disparition d'al-Ḥākim, aḏ-Zāhir viola son serment et se mit à persécuter les Unitaires d'Antioche à Alexandrie, niant tout caractère divin à ses ancêtres. Cette persécution, dont témoigne l'épître n° 35, continua pendant sept années, au cours desquelles d'innombrables Unitaires furent massacrés. Ḥamza entra lui aussi en occultation, tout comme les autres dignitaires. En 418 (1027) al-Muqtanā reçut de Ḥamza une lettre lui ordonnant de reprendre la prédication, ce qu'il fit avec beaucoup de zèle. Mais il dut lutter à la fois contre des ennemis externes et internes, notamment contre plusieurs apostats (Muḥammad b. al-Barbarīya, Lāḥiq b. aṣ-Ṣaraf, Sukayn, Muṣ'ab at-Taymī) qui pervertirent la doctrine de Ḥamza, menaçant de miner le mouvement de l'intérieur. Les nombreuses épîtres d'al-Muqtanā témoignent de cette lutte acharnée. Finalement, une fois sa mission accomplie, al-Muqtanā entra à son tour en occultation en 434 (1042-1043). Selon une "tradition populaire", Ḥamza et ses dignitaires auraient quitté Le Caire peu avant, rejoignant la Syrie par la route côtière, pour s'établir finalement en Chine. Par ailleurs, des "manuscripts récemment découverts" ("recently uncovered manuscripts") établiraient qu'al-Ḥākim, au moment de sa disparition, se rendit dans l'est de l'Iran, au Siġistān, où Ḥamza le rejoignit peu après. En 439 (1047), Ḥamza envoya du Siġistān à al-Muqtanā des "méditations mystiques" dictées par al-Ḥākim: *Siġill sarā'ir al-awwal wa l-āḥir*, dont les Druzes prétendent détenir des copies. Selon la croyance druze, Ḥamza et les autres dignitaires, loin d'être assassinés, continuaient donc à diriger la prédication unitaire du fond de leur retraite. Ainsi, al-Muqtanā aurait agi sous le commandement de Ḥamza et soumis tous ses écrits à son approbation. Ḥamza sortira de son occultation au Jour de la Résurrection, en même temps qu'al-Ḥākim¹³⁹.

L'historien d'origine druze Kais Firro remarque avec raison que les chroniques druzes, toutes assez tardives (16^e-17^e s.), répondent bien plus à des considérations d'ordre religieux et théologique qu'au souci de reconstituer la vérité historique: "since the time of the Druze *da'wa* in the 11th century, the Druzes have reconstructed the history of mankind in accordance with their beliefs: Ḥākim as well as the unitarian *dā'ī*'s are no longer historical figures, they are what the Druze Epistles teach. Thus, history has become ahistoric, and the ahistoric history"¹⁴⁰. Il en

¹³⁹ Abu-Izzeddin (1984), pp. 105-107; cf. Makarem (1974), pp. 25-39; de Sacy (1838), II, pp. 192-194.

¹⁴⁰ Firro (1992), pp. 14-15.

résulte que l'origine du mouvement druze et les premiers siècles de son histoire sont enveloppés dans une profonde obscurité.

La notion de miḥna

Au centre de la conception druze de l'histoire se trouve la notion de *miḥna* ("épreuve, persécution"), terme récurrent dans les *Rasā'il al-Ḥikma*¹⁴¹: la suppression de la *da'wa* en 409¹⁴², l'occultation d'al-Ḥākim et de Ḥamza en 411¹⁴³, ainsi que les persécutions successives dont furent victimes les Unitaires¹⁴⁴, sont perçues comme autant d'"épreuves". L'histoire est dès lors vécue par les Druzes comme une *Leidensgeschichte*, centrée sur la *miḥna*, notion-clé de leur auto-conscience qui a façonné et consolidé la cohérence interne de la communauté¹⁴⁵.

Pour clôturer cette partie historique, il sera utile de dresser une table chronologique des principaux événements:

Ramadan 386 / décembre 996	début du règne d'al-Ḥākim
400 / 1009-1010	première manifestation publique de la divinité d'al-Ḥākim, selon une tradition tardive ¹⁴⁶
405 / 1014-1015	Kirmānī, appelé au Caire, fait état dans son <i>Mabāsīm al-Biṣārāt</i> de l'action d'extrémistes qui ébranlent la <i>da'wa</i> fatimide
408 / 1017-1018	début de la prédication de Darazī et de Ḥamza; début de l'ère druze
Ṣafar 408 / juillet 1017	première épître datée de Ḥamza (n° 6)
Ġumādā II 408 / novembre 1017	Kirmānī écrit sa <i>Risāla al-Wā'iza</i> contre al-Aḥram

¹⁴¹ L'épreuve y est présentée comme une condition préalable à la foi: grâce à l'épreuve, l'Unitaire peut prouver que sa foi est authentique; voir n° 35, p. 410, n° 37, p. 436.

¹⁴² Voir n° 10, pp. 207, 211, n° 16, pp. 319, 322-324.

¹⁴³ Voir n° 33, p. 400, n° 34, p. 404, n° 35, p. 414; cf. De Smet (1986), p. 145; Makarem (1974), pp. 24-25. D'une façon analogue, les auteurs imamites présentent parfois la *ḡayba* de leur douzième Imām comme une épreuve pour les fidèles; cf. Sachedina (1981), p. 104.

¹⁴⁴ De Sacy (1838), II, pp. 185-187; Firro (1992), pp. 16-17; Firro (1999), p. 15.

¹⁴⁵ Schenk (2002), pp. 128-129.

¹⁴⁶ Cette date, qui n'apparaît pas dans les *Rasā'il al-Ḥikma*, est attestée par le "Catéchisme"; cf. Azzi (1992), § 7, p. 262; Branca (1996), § 6, pp. 32, 69.

Ramadan 408 / janvier 1018	deuxième épître datée de Ḥamza (n° 7)
409 / 1018-1019	suppression de la <i>da'wa</i> unitaire; cette année n'est pas prise en compte dans le calendrier druze
Ramadan 409 / janvier 1019	assassinat d'al-Aḥram
12 Ṣafar 410 / 19 juin 1019	incident à la Mosquée de 'Amr; troubles qui marquent la "Journée d'al-Kā'ina"; assassinat probable de Darazī
Rabī' I 410 / août-septembre 1019	Ḥamza, ayant repris sa prédication, fait allusion à ces troubles dans son épître n° 10; l'an 410 est la deuxième année de l'ère druze
13 Ṣa'bān 411 / 3 décembre 1020	dernière épître datée de Ḥamza (n° 22)
27 Ṣawwāl 411 / 13 février 1021	disparition d'al-Ḥākīm
10 Du l-Hiġga 411 / 27 mars 1021	début du règne d'aẓ-Zāhir
412 / 1021-1022	exécution probable de Ḥamza à La Mecque
418 / 1027-1028	premières épîtres datées d'al-Muqtanā (n° 45, 46, 50, 51), qui a repris la direction de la prédication unitaire
434 / 1042-1043	retrait d'al-Muqtanā et fermeture de la <i>da'wa</i> druze

C. La doctrine unitaire

La transcendance de Notre Seigneur face au tawḥīd ismaélien

La plupart des écrits de Ḥamza s'ouvrent par une formule stéréotypée, qui apparaît sous deux formes distinctes. La première, de loin la plus fréquente, se présente comme suit: "Je me confie entièrement à Notre Seigneur al-Bār, le Très-Savant, l'Exalté suprême, le Juge par excellence (*ḥākim al-ḥukkām*), qui ne peut être saisi ni par les pensées, ni par les imaginations. Les lettres [figurant dans la formule] *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi* se réfèrent aux propagandistes (*du'ār*) de son serviteur, l'Imām"¹⁴⁷. Plus rare est la seconde formule: "Je me confie entièrement

¹⁴⁷ Cette formule figure, avec quelques variantes, au début des pièces n° 6, 7, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21.

à Notre Seigneur al-Ḥākim, l'Un, l'Unique, l'Éternel, qui ne fait pas partie d'un couple et ne tombe pas sous le nombre"¹⁴⁸. Ces formules résument la conception que Ḥamza se faisait de la divinité: Notre Seigneur al-Ḥākim.

En un premier temps, Ḥamza suit de près la notion ismaélienne du *tawḥīd*, telle qu'elle a été exposée notamment par son contemporain Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī. Notre Seigneur se trouve dans un état de "dépouillement" complet: il ne présente aucune similitude avec ses créatures et n'entretient aucun lien avec elles. Aussi, il faut éloigner de la divinité tout ce qui est indigne d'elle, tout ce qui pourrait la rabaisser au niveau de la créature. Cette démarche de "dépouillement", nécessitée par la transcendance absolue de l'Ultime, est exprimée par le terme *tanzīh*¹⁴⁹. Il en résulte que Notre Seigneur n'a ni père, ni fils, ni compagne, ni adversaire, ni rival, ni semblable¹⁵⁰. Son "isolement" ou "esseulement" (*fard, infirād*) est complet. Même si l'Unitaire professe son unicité (*tawḥīd*), cette "unité" n'appartient pas à la catégorie des nombres et ne peut en aucun cas être assimilée au nombre "un"¹⁵¹.

Retirée dans son isolement sublime, la divinité demeure hors de la portée de ses créatures. Elle se soustrait à leur perception et échappe à toutes leurs tentatives visant à l'atteindre par le biais de l'intelligence, de la pensée, de l'imagination ou des sens, car Notre Seigneur est une divinité inconnaissable, un Dieu inconnu¹⁵². L'inconnaissable étant en même temps ineffable, Notre Seigneur ne peut faire l'objet d'une définition, ni être exprimé par une langue quelconque¹⁵³. Dès lors, tous les attributs que les textes révélés semblent lui accorder, doivent être niés de lui, puisqu'ils s'appliquent en réalité à ses créatures, en particulier à ses "di-

¹⁴⁸ Pièces n° 5 et 22. On peut exclure d'emblée la possibilité que ces formules aient été ajoutées à une date postérieure, par exemple par le rédacteur du Canon actuel: dans le n° 14, pp. 293-295, Ḥamza explique le sens de la première formule; par ailleurs, les écrits de Tamīmī s'ouvrent d'une façon différente.

¹⁴⁹ Voir, p. ex., n° 9, p. 194; 11, p. 225; 14, p. 286; 17, p. 329; 30, pp. 389, 390; 31, p. 393; 34, p. 402; 37, p. 436. Les Ismaéliens, et en particulier Kirmānī, emploient le même terme; voir De Smet (1995), pp. 36, 91.

¹⁵⁰ N° 7, p. 180; 9, pp. 196, 198-199; 12, pp. 250, 260; 14, p. 300; 26, p. 375; 33, p. 397; 35, p. 408; 37, p. 436.

¹⁵¹ N° 13, pp. 283-284; 14, pp. 286-287; 17, p. 333; 19, p. 351; 22, p. 366; 31, p. 394; 33, p. 397; 35, p. 408. Il s'agit là d'une composante majeure de la doctrine ismaélienne du *tawḥīd*; cf. De Smet (1995), pp. 85-87, 91.

¹⁵² N° 11, p. 234; 12, pp. 260-261; 30, p. 391; 31, pp. 393-394; 34, p. 402; 37, p. 436; 39, p. 449; sur le Dieu inconnu de l'ismaélisme, voir De Smet (1995), pp. 61-66.

¹⁵³ N° 6, p. 179; 9, p. 199; 13, pp. 278-279; cf. De Smet (1995), pp. 66-75.

gnitaires” (*ḥudūd*) dont l’Intellect, la première créature¹⁵⁴. Même le nom *Allāh*, ou ses épithètes comme *ar-Raḥmān ar-Raḥīm*, se réfèrent aux *ḥudūd*, d’où la formule qui se trouve en tête de nombreux écrits de Ḥamza: “Les lettres *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi* se réfèrent aux propagandistes (*du‘āt*) de son serviteur, l’Imām”¹⁵⁵. Certes dans l’usage courant, par habitude ou nécessité, on applique à la divinité des mots, des noms et des qualificatifs, mais ceux-ci ne peuvent se référer à lui que d’une façon métaphorique (*bi l-mağāz*)¹⁵⁶.

À l’instar du *tawḥīd* ismaélien, la profession de l’Unité de Notre Seigneur — l’essence même de la doctrine unitaire — s’efforce d’échapper au double écueil que constituent le *tašbīh* et le *ta’ṭīl*. Si la première erreur consiste à associer Dieu à ses créatures et représente une forme d’associationnisme (*širk*), la seconde, par la négation trop radicale des attributs, vide la notion de Dieu de toute “substantialité”, de tout contenu positif, au point d’en faire une notion purement abstraite, dénuée de sens: elle risque alors de sombrer dans l’athéisme. Le *tawḥīd* devra par conséquent trouver une voie médiane entre ces deux extrêmes: il ne pourra éviter de parler de Dieu, sans l’associer pour autant à ses créatures¹⁵⁷.

Néanmoins, certains noms et qualifications lui sont plus appropriés que d’autres. Ainsi, Ḥamza a une prédilection pour le nom *al-Bār*, qu’il dit dérivé du persan *bārḥudā*, “Dieu”¹⁵⁸, et surtout pour *al-Ḥākim bi-dātihi*, puisque ce nom se réfère selon lui à l’essence (*dāt*) de Notre Seigneur, c’est-à-dire à sa “divinité” (*lāhūt*)¹⁵⁹.

Lāhūt et nāsūt

Ḥamza conçoit le *lāhūt* (“la divinité” ou “la déité”), l’essence de Notre Seigneur, comme une réalité ineffable, inaccessible, inconnais-

¹⁵⁴ N° 6, pp. 178-179; 9, pp. 194-195, 198; 13, pp. 278-279; 14, p. 300; 17, pp. 332-333; 35, pp. 408-409. Le même argument est développé par Kirmānī; voir De Smet (1995), pp. 75-83.

¹⁵⁵ N° 9, pp. 194, 202; 11, p. 234; 12, pp. 258-259; 13, pp. 281-283; 26, pp. 375-376. D’une façon analogue, Kirmānī considère *Allāh* comme un nom de l’Intellect; cf. De Smet (1995), pp. 69-70.

¹⁵⁶ N° 6, p. 179; 12, pp. 260-261; 13, p. 279; pour les passages parallèles dans le *Rāḥat al-‘Aql*, voir De Smet (1995), pp. 82-83, 124.

¹⁵⁷ N° 3, p. 150; 6, p. 168; 12, p. 259; 13, p. 267; 30, p. 389; 31, p. 394; cf. De Smet (1995), pp. 36-37.

¹⁵⁸ N° 12, p. 252. *Al-Bār* semble en outre avoir été le nom porté par Notre Seigneur lors de sa première manifestation dans notre cycle actuel; voir *infra*, p. 61.

¹⁵⁹ N° 6, pp. 158, 166-167, 171-172; 8, p. 190; 9, pp. 201-202; 11, p. 229; 16, p. 319. En revanche, il rejette catégoriquement le titre officiel du calife *al-Ḥākim bi-Amr Allāh* comme une forme de *širk* (n° 9, pp. 195, 202).

ble et imperceptible, suivant de près la doctrine ismaélienne de l'Ultime transcendant¹⁶⁰. Mais il s'éloigne radicalement de l'ismaélisme fatimide en distinguant en plus du *lāhūt* un second aspect: le *nāsūt*, "l'humanité" de Notre Seigneur. Bien que le *lāhūt* demeure à jamais inaccessible, la divinité se manifeste à ses créatures par son *nāsūt*, sa "face" ou "nature" humaine. Le *nāsūt* est le voile (*hiḡāb*) derrière lequel se cache le *lāhūt* et par lequel il se manifeste en même temps¹⁶¹. *Lāhūt* et *nāsūt* se rapportent comme le *bāṭin* au *ẓāhir*: ils représentent respectivement la face cachée et la face apparente de Notre Seigneur¹⁶². Toutefois, une partie du *nāsūt* demeure hors de la portée des créatures¹⁶³.

Afin de permettre aux créatures de le connaître, de le voir et d'entendre ses paroles, le *nāsūt* revêt une forme identique à la leur. Il se manifeste ainsi à chaque époque, en chaque siècle. Au cours de notre présent cycle adamique, il s'est montré à plusieurs reprises sous une forme humaine, par miséricorde et bienveillance envers les hommes¹⁶⁴. Ce corps humain est le Lieu (*maqām*) d'où le Seigneur nous parle, comparable au buisson ardent et à la pierre à partir desquels Dieu s'adressa à Moïse selon la Bible et le Coran¹⁶⁵.

Incarnation ou subcarnation?

La forme humaine, le "Lieu" dans lequel le *nāsūt* se manifeste (et qui est donc clairement distinct du *nāsūt*), porte à l'époque de Ḥamza le nom *al-Ḥākim*. Une certaine ambiguïté plane autour de la nature de cette "forme humaine" et par conséquent autour de la nature du calife fatimide al-Ḥākim. L'ambiguïté résulte surtout de l'emploi, par Ḥamza et Tamīmī, des termes *ta'annasa* et *ta'nīs*, qui signifient à la fois: "devenir homme" et "familiariser, accoutumer, habituer". Les auteurs druzes exploitent pleinement ce double sens: le *nāsūt* a pris une forme humaine, est "devenu homme", afin d'accoutumer les intelligences humaines, incapables de le saisir autrement, à sa présence, de leur procurer un accès à la divinité et de leur permettre d'entendre ses paroles et de professer

¹⁶⁰ N° 7, p. 184; 9, pp. 196, 202; 11, p. 229; 13, p. 279; 14, p. 293; 15, p. 315; 17, p. 329; 18, p. 343; 19, p. 351.

¹⁶¹ N° 10, p. 215; 13, pp. 279-281; 14, p. 294.

¹⁶² N° 29, pp. 382-383.

¹⁶³ N° 11, p. 234; 12, p. 260; 14, p. 300.

¹⁶⁴ N° 6, p. 166; 7, p. 184; 9, pp. 196, 201-202; 11, pp. 234-235; 12, p. 260; 13, pp. 279-281; 15, p. 315; 18, pp. 341, 343; 19, p. 351; 21, p. 360; 24, p. 371; 29, pp. 382-384; 35, p. 408; 36, pp. 418-419; 37, p. 436; 40, p. 457; voir *infra*, pp. 60-64.

¹⁶⁵ N° 7, p. 184; 9, pp. 196, 201, 203; 11, p. 235; 13, p. 280; 14, p. 294; 17, p. 329; 29, pp. 383-384.

son Unicité¹⁶⁶. Or, en théologie chrétienne, ces termes sont employés pour désigner l'incarnation¹⁶⁷. Dès lors, les Druzes ont souvent été accusés de professer le *ḥulūl*, "l'incarnationnisme", et de vénérer al-Ḥākim comme une "incarnation" de la divinité.

Pourtant, la doctrine de Ḥamza et de Tamīmī semble interdire une telle conclusion. Ils soutiennent en effet que Notre Seigneur, ou du moins son *nāsūt*, ne peut se fixer dans un corps humain: il se révèle aux hommes et se rapproche d'eux, mais sans pour autant s'abaisser en devenant pareil à eux¹⁶⁸. D'ailleurs, le corps d'al-Ḥākim n'est pas celui d'un homme ordinaire, puisqu'il échappe aux besoins et aux entraves physiques: il ne succombe pas à la fatigue, ni à la maladie; il ne transpire pas, n'a pas besoin de boire, de manger, d'uriner ou d'aller à selle¹⁶⁹. Bien qu'il soit perceptible aux sens, chacun le voit conformément à sa propre disposition, en fonction de la pureté de son âme et de la force de son intelligence¹⁷⁰.

L'apparition du *nāsūt* sous la forme humaine d'al-Ḥākim est plutôt comparable à l'image reflétée par un miroir:

"Cette forme est pareille au mirage qu'on prend pour de l'eau: quand on y regarde de plus près, on n'y trouve point d'eau; de même, si on regarde cette forme visible avec les yeux du corps, on la prend pour une forme pareille à la nôtre, mais quand on l'approche avec les yeux de la science, on n'y trouve plus de forme, mais on y trouve Dieu. Il en est ainsi de la divinité (*lāhūt*) de Notre-Seigneur, qui est éternel et sans commencement, et qui ne peut être circonscrit dans des limites, ni décrit. En outre, quand nous regardons cette forme apparente, c'est comme si nous nous regardons dans un miroir: nous y voyons une forme semblable à la nôtre, sans pouvoir la toucher, ni saisir sa quiddité, ni définir son essence. Si on veut la toucher, on ne touche que sa propre forme; si on change quelque chose à sa forme, l'image reflétée change également. Ceci arrive quand les yeux sont sains, dépourvus de poussière et d'irritation. Mais s'ils sont gênés par un obstacle quelconque, on ne voit plus sa forme avec netteté. De même, celui qui regarde cette forme visible, la voit en fonction de sa science et de sa détermination"¹⁷¹.

Cette conception se rapproche d'une certaine christologie qui fait appel à l'image du miroir pour échapper à l'incarnation. Le théologien sun-

¹⁶⁶ N° 18, p. 341; 29, pp. 382-383; 31, p. 394; 35, pp. 407-408; 36, pp. 418-419; 40, p. 457.

¹⁶⁷ Graf (1954), p. 15. D'où l'expression *Allāh al-muta'annis*, "Dieu qui s'est fait homme"; cf. Arnaldez (1986), p. 617.

¹⁶⁸ N° 19, p. 351; 29, p. 383; 36, pp. 418-419.

¹⁶⁹ N° 12, pp. 263-265.

¹⁷⁰ N° 19, p. 351; 29, pp. 382-383; 36, pp. 418-419.

¹⁷¹ N° 36, p. 419; cf. 29, p. 382.

nite Ġuwaynī, après avoir rappelé que les chrétiens se divisent en trois groupes sur la manière de concevoir la manifestation de la divinité dans l'humanité (*zuhūr al-lāhūt 'ala n-nāsūt*), décrit cette christologie comme suit: "les uns disent qu'un objet placé en face d'un corps poli y apparaît et peut y être vu sans y être transporté et sans s'y loger: c'est en ce sens que la divinité apparaît dans l'humanité, donc sans *ḥulūl*"¹⁷². La manière particulière dont le *nāsūt* se révèle dans la figure humaine d'al-Ḥākim n'est donc pas une "incarnation". Jad Hatem a proposé de la désigner par le terme de "subcarnation"¹⁷³.

Qu'il s'agisse d'une "incarnation" ou d'une "subcarnation", la doctrine de la divinité d'al-Ḥākim ne pouvait paraître que scandaleuse aux yeux d'un ismaélien modéré comme Kirmānī, dont la pensée était toute entière animée par le souci de sauvegarder la transcendance divine. En professant la thèse que la divinité possède outre sa "déité" inaccessible, une "humanité" qui se manifeste à travers l'histoire par le biais de différents corps humains — notion qui constitue la clé de voûte du druzisme — Ḥamza et Tamīmī se trouvent en rupture complète avec l'ismaélisme fatimide. Mais cette conception n'est pas pour autant étrangère à l'ismaélisme. La distinction entre le *lāhūt* et le *nāsūt* de l'Imām sera fortement développée par les Ismaéliens ṭayyibites du Yémen, à partir du 12^e siècle¹⁷⁴. Elle représente un des traits marquants du chiisme "extrémiste" (*ḡulūw*) et se rencontre notamment dans le nuṣayrisme¹⁷⁵. Par sa conception de la divinité, la doctrine druze se situe ainsi à la croisée de l'ismaélisme modéré des Fatimides et d'un ismaélisme "hétérodoxe" de tradition "carmathe", apparu bien avant la prédication de Ḥamza et qui présente de nombreux points communs avec les mouvements *ḡulāt*. Ceux-ci seront intégrés dans le système de Kirmānī par les auteurs ṭayyibites.

Mu'ill 'illat al-'ilal

Une des qualifications que Ḥamza concède à appliquer "par nécessité" à Notre Seigneur est *mu'ill 'illat al-'ilal*, le "Causateur de la Cause des Causes", signifiant par là qu'il est le "créateur et la source des cau-

¹⁷² Ġuwaynī, *Kitāb aṣ-Ṣāmīl fī uṣūl ad-dīn*, Alexandrie 1969, p. 582, cité par Arnaldez (1986), p. 616.

¹⁷³ Hatem (2002), pp. 54-64; Hatem (2004: 1), pp. 35-55; cf. van Ess (1977), p. 74.

¹⁷⁴ De Smet (1995: 4), p. 85 n. 28; De Smet (1999), pp. 48-50; Feki (1978), pp. 205-209.

¹⁷⁵ Bar Asher & Kofsky (2002), pp. 21-22, 54; De Smet (1995: 4), pp. 89-91; De Smet (1999), p. 52.

ses”, “celui qui a causé toutes les causes” (*‘āll kull al-‘ilal*), et qui les a produites et instaurées¹⁷⁶. Ḥamza établit ainsi une distinction bien nette entre Notre Seigneur, le Causateur imperceptible de toutes les causes, et la Cause des causes, qui n’est autre que son serviteur, l’Intellect¹⁷⁷.

Cette distinction doit être comprise à la lumière de la doctrine ismaélienne exposée par Kirmānī en son *Rāḥat al-‘Aql*. Par souci de transcendance, celui-ci nie en effet toute causalité au Principe ultime, puisque selon lui l’effet participe toujours d’une façon ou d’une autre à l’essence de la cause. Le Principe ayant instauré sa première créature par *ibdā*¹⁷⁸ ou “instauration” — un acte créateur conçu de façon à maintenir une discontinuité totale entre le créateur et le créé — aucun lien de causalité ne subsiste entre les deux. Cela permet aux auteurs ismaéliens et druzes de réserver l’attribut de “première cause” ou “cause des causes” à l’Intellect¹⁷⁹.

Une fois de plus, Ḥamza s’avère très proche de Kirmānī, à cette différence près qu’il désigne la divinité, en tant qu’auteur de l’*ibdā*, par le terme *al-mu‘ill*, qualificatif que Kirmānī aurait sans doute rejeté à cause de son ambiguïté, vu qu’il comporte toujours une notion de causalité¹⁸⁰. À notre connaissance, le terme *al-mu‘ill* apparaît pour la première fois dans les écrits de Ḥamza. Mais il est fort probable qu’il l’ait emprunté à une source ismaélienne inconnue, d’autant plus que l’expression *mu‘ill ‘illat al-‘ilal* est attestée dans plusieurs textes ismaéliens postérieurs à Ḥamza¹⁸¹.

L’Intellect Universel

L’Intellect Universel (*al-‘aql al-kullī*) a été instauré par le Causateur avant toutes les autres créatures: c’est le premier être, le “premier ins-

¹⁷⁶ N° 7, p. 184; 9, pp. 193, 196; 16, pp. 318-319; 29, p. 382; 36, p. 418.

¹⁷⁷ N° 14, pp. 286-287, 294-295.

¹⁷⁸ D’une façon identique, Ḥamza précise que Notre Seigneur est le Causateur de la Cause des causes pour autant qu’il est “l’auteur de l’instauration” (*mubdi‘ al-ibdā*); cf. n° 9, p. 199.

¹⁷⁹ De Smet (1995), pp. 134-142.

¹⁸⁰ De Smet (1995), pp. 136-137, 139; Makarem (1984), pp. 81-91. On pourrait être tenté de mettre l’expression *mu‘ill ‘illat al-‘ilal* en rapport avec *musabbih al-asbāb* (*causator causarum*), terme qu’Ibn Sīnā emploie parfois pour exprimer l’action créatrice de Dieu et qu’il distingue de *sabab al-asbāb* (*causa causarum*). Toutefois, l’avicennisme ne nie pas pour autant l’existence d’un lien causal entre Dieu et ses créatures; cf. Janssens (1987), pp. 265-266. Il en va de même des Iḥwān aṣ-Ṣafā’ qui désignent Dieu comme *ṣānī‘ al-asbāb* (“l’artisan des causes”); voir, p. ex., Iḥwān, *Rasā’il*, I, p. 295; cf. Marquet (1999), p. 54.

¹⁸¹ Ps.-Kirmānī, *Ushū‘ dawr as-satr*, p. 41; aṣ-Ṣūrī, *al-Qaṣīda aṣ-Ṣūrīya*, p. 23; Abū Fīrās al-Maynaqī (attribué à), *al-Qaṣīda aṣ-Ṣāfiya*, p. 1; cf. De Smet (1995), p. 136 n. 221.

tauré” (*al-mubda’ al-awwal*). En tant que lumière pure, dépourvue de corporéité et de matérialité et dotée d’une puissance et d’une activité parfaites, l’essence de l’Intellect réunit toutes les perfections en un degré ultime de complétude. Dès lors, il se trouve en un repos complet. Créature parfaite et achevée, l’Intellect apparaît comme une image de la divinité: l’ensemble des attributs que les textes révélés confèrent à Dieu se rapportent en réalité à l’Intellect, y compris le nom *Allāh*¹⁸². Notre Seigneur a confié une partie de ses pouvoirs à son serviteur, l’Intellect. Ainsi, il a déposé en lui les formes ou archétypes des êtres qui peupleront le monde, afin qu’ils procèdent de lui par émanation. Il lui a également délégué sa causalité, de sorte que l’Intellect est devenu la Cause des causes¹⁸³.

Cette présentation de l’Intellect universel s’accorde jusqu’aux détails avec l’ismaélisme fatimide. Selon Kirmānī, l’Intellect contient dès son instauration par le Principe, qui eut lieu “d’un seul coup” (*duḡʿatan wāḥidatan*), l’ensemble des formes des êtres qui émaneront de lui. Il porte en son essence la totalité des attributs en leur plus haut degré de perfection et se trouve en un état de repos serein: la “quiétude de l’Intellect” (*rāḥat al-ʿaql*, d’où le titre du principal ouvrage de Kirmānī)¹⁸⁴.

Toutefois, quatre traits fondamentaux distinguent la cosmogonie des *Rasāʾil al-Ḥikma* de la doctrine ismaélienne fatimide, telle qu’elle est exposée par Kirmānī: (1) l’orgueil de l’Intellect comme moteur de la procession des *ḥudūd*; (2) le caractère dualiste de cette cosmogonie, exprimé par la notion de l’Adversaire (*ḍidd*); (3) la formation de syzygies et l’ambivalence sexuelle des *ḥudūd*; (4) la présence continue des *ḥudūd* sur terre, incorporés “en chaque siècle et à toute époque” dans des enveloppes charnelles différentes.

L’orgueil de l’Intellect

Dans le traité n° 13 (*Kaṣf al-Ḥaqāʾiq*), que Sylvestre de Sacy a appelé “la théogonie des Druzes”¹⁸⁵, Ḥamza décrit l’émanation successive des différentes hypostases (*ḥudūd*) à partir de la lumière divine. Il suit en cela le schéma néoplatonicien généralement accepté par les auteurs ismaéliens fatimides, mais s’en écarte par l’introduction d’un élément

¹⁸² Voir *supra*, p. 39 n. 155.

¹⁸³ N° 13, pp. 269-270, 277; 14, p. 297; 16, p. 319; 30, p. 388; 39, p. 450.

¹⁸⁴ De Smet (1995), pp. 148-170.

¹⁸⁵ De Sacy (1838), II, p. 42.

dualiste: au moment même de sa génération, chaque hypostase voit surgir devant elle un “adversaire” (*ḍidd*) qu’elle devra neutraliser en produisant à son tour une hypostase inférieure. La cosmogonie est dès lors présentée comme un processus dynamique se mouvant entre deux pôles opposés — l’un positif et l’autre négatif — et mis en marche par une faute primordiale: l’orgueil de l’Intellect, la première créature.

Une fois instauré à partir de la “lumière étincelante” (*an-nūr aš-ša’ša’ānī*) du Créateur, l’Intellect, en tant que forme parfaite et pure, lumière parfaite par son essence et par son acte, trône seul au sommet de la création. Pour illustrer la perfection et le statut privilégié de l’Intellect, Ḥamza reprend un *ḥadīṭ* souvent cité par les néoplatoniciens musulmans:

“Notre Seigneur, l’Exalté Suprême, dit à la cause de la création (*‘illat al-ibdā’*), qui est l’Intellect Universel (*al-‘aql al-kullī*): ‘approche’, c’est-à-dire ‘viens m’adorer et professer mon Unicité’. Il vint pour exécuter ces deux injonctions, en écoutant et en obéissant. Puis, il lui dit: ‘recule’, c’est-à-dire ‘éloigne-toi de tous ceux qui associent un autre à moi et adorent autrui’. Aussi, il s’en éloigna. Alors, Notre Seigneur, l’Exalté Suprême, dit: ‘Par ma puissance, ma majesté et mon élévation au rang sublime qui est le mien, personne n’entrera dans mon jardin — c’est-à-dire dans mon alliance — si ce n’est par toi et par ton amour, et personne ne sera consommé par mon feu (...) si ce n’est pour s’être détourné de toi et pour s’être rebellé contre toi. Quiconque t’obéira, m’aura obéi; quiconque te sera désobéissant, m’aura désobéi. C’est par toi que l’on accèdera aux rangs élevés. Aussi ai-je fait de toi l’intermédiaire par lequel tous mes serviteurs et ceux qui m’obéissent pourront atteindre ma miséricorde’ ”¹⁸⁶.

Le discours élogieux de la divinité rend l’Intellect conscient de sa perfection, ce qui engendre en lui un sentiment d’orgueil, une admiration pour sa propre sublimité. Ce péché contre la modestie jette une tâche d’ombre au milieu de la lumière étincelante:

“L’Intellect ayant entendu ces paroles d’al-Bār, l’Exalté, il jeta un regard sur lui-même et vit qu’il n’avait pas de compagnon qui lui soit semblable, ni d’adversaire (*ḍidd*) capable de s’opposer à lui, ni de rival (*nidd*) en mesure de lui résister. Il fut pris d’admiration (*a’ḡaba*) pour soi-même et crut qu’il n’aurait jamais besoin de personne, qu’aucun adversaire ne s’élèverait contre lui et qu’il n’aurait jamais de rival devant soi, mais qu’il resterait seul durant tous les cycles, sans adversaire. Alors, Notre Seigneur, l’Exalté,

¹⁸⁶ N° 13, p. 270; cf. n° 17, p. 331. Sur l’emploi de ce *ḥadīṭ* en cosmologie chiite, voir Goldziher (1909), pp. 317-324; Amir-Moezzi (1992), pp. 18-21.

créa de son obéissance rébellion, de sa lumière obscurité, de son humilité orgueil et de sa sagesse ignorance”¹⁸⁷.

La pentade de ḥudūd et leurs adversaires: la nature dualiste de la cosmogonie druze

Le pôle positif, constitué par les perfections de l’Intellect (obéissance, lumière, humilité, sagesse), se voit ainsi doublé d’un pôle négatif, la somme des imperfections correspondantes: rébellion, obscurité, orgueil et ignorance. Chaque attribut positif de l’Intellect (la chaleur, la puissance, le repos, le froid...) reçoit un pendant négatif, le tout formant l’Adversaire de l’Intellect:

“Ainsi apparurent quatre natures blâmables (*maḍmūma*) face aux quatre natures louables (*maḥmūda*) (...). Devant chaque instrument ‘religieux’ (*āla dīnīya*) surgit un instrument adverse (*āla ḍiddīya*), opposé à l’Intellect, rebelle à ses ordres et à ses interdictions”¹⁸⁸.

Le déchaînement des forces adverses fait que l’Intellect se rend compte de son erreur. Pris de remords, il implore le pardon du Créateur:

“L’Intellect comprit qu’il s’agissait d’une épreuve (*miḥna*) que son Créateur, l’Exalté Suprême, lui avait infligée pour s’être considéré lui-même comme un être parfait et puissant. Alors, il confessa son impuissance et sa faiblesse, demanda pardon pour son offense et s’humilia devant Notre Seigneur, l’Exalté Suprême, en implorant son aide contre l’Adversaire. Il dit: ‘Il n’y a point de Dieu en-dehors de Notre Seigneur’, signifiant par là qu’il n’y a point de Dieu dont la puissance et le pouvoir soient parfaits, en-dehors de l’Exalté Suprême, le Dieu des Dieux, qui n’a ni adversaire, ni rival, ni semblable. Il le supplia de lui donner un aide (*mu’in*) contre l’Adversaire rebelle et un vicaire (*ḥalīfa*) pour le remplacer auprès de l’Ami (*mu’ālīf*), afin qu’il soit dispensé de s’opposer personnellement à l’adversaire et de s’assimiler au rival”¹⁸⁹.

En réponse à sa requête, l’Intellect reçoit comme auxiliaire et comme “épouse” l’Âme, la troisième hypostase néoplatonicienne, que Ḥamza

¹⁸⁷ N° 13, p. 270.

¹⁸⁸ N° 13, pp. 270-271; cf. n° 6, pp. 160-161. À vrai dire, ce passage est quelque peu embrouillé. En énumérant les “quatre natures louables” de l’Intellect (voir *infra*, p. 271), l’auteur en mentionne en fait cinq: “la chaleur de l’intelligence, la puissance de la lumière, le repos de l’humilité, le froid de la sagesse et la finesse de la matière”. En revanche, il ne dit rien des qualités adverses, tandis que le froid et la matière sont explicitement compris dans la liste des entités positives. Sans doute, les “natures blâmables” sont-elles les mêmes que les “natures louables”, mais en négatif, la chaleur, p. ex., pouvant apparaître dans une créature lumineuse et dans une créature ténébreuse. Nous verrons d’ailleurs que la matière en-soi n’est pas perçue comme un produit de l’Adversaire, lié à l’obscurité (cf. *infra*, p. 49).

¹⁸⁹ N° 13, p. 271.

décrit en des termes conformes au néoplatonisme ismaélien de l'époque. Dotée de "la moitié du mouvement et de l'acte", l'Âme occupe la position de la femme par rapport à l'homme, qui est ici l'Intellect¹⁹⁰. Toutefois, la doctrine néoplatonicienne de l'Âme comme intermédiaire entre l'Intellect et la Nature, participant à la fois aux sublimités du monde intelligible et aux ténèbres de l'univers sensible¹⁹¹, subit dans le système druze une transformation remarquable. L'Âme s'y trouve coincée, non entre l'Intellect et la Nature ou la Matière, mais entre la lumière de l'Intellect et les ténèbres de l'Adversaire:

"Grâce à la lumière de l'Intellect qu'elle porte en soi, elle saisit ses paroles et profite de son harmonie (*niẓām*); grâce aux ténèbres de l'Adversaire auxquelles elle participe, elle est en mesure de tenir tête à ses troupes et à ses partisans, et de connaître ses ruses, toutes les subtilités de ses artifices et sa manière de s'immiscer dans les affaires d'autrui"¹⁹².

En participant à la nature de l'Adversaire, l'Âme est en mesure de neutraliser quelque peu ses actions maléfiques. Mais cela ne suffit pas pour le contenir. Une folle poursuite s'engage alors, qui provoque la production de nouvelles hypostases:

"L'Intellect se posta derrière l'Adversaire et l'Âme devant lui. Mais l'Adversaire leur échappa par la droite et la gauche. Dès lors, l'Intellect eut besoin d'un aide qui prit place à la droite de l'Adversaire et l'Âme eut besoin d'un aide qui se posta à sa gauche, afin qu'il soit coincé entre eux. La Parole (*Kalima*) émana (*inba'aṭa*) alors de l'Intellect et le Devançant (*Sābiq*) de l'Âme. La Parole se dressa à la droite et le Devançant à la gauche, de sorte que l'Adversaire fut embarrassé de se trouver entre l'Intellect, l'Âme, la Parole et le Devançant. Il essaya encore de se dérober en passant en-dessous d'eux"¹⁹³.

À ce point, Ḥamza interrompt son récit cosmogonique. Toutefois, on peut supposer qu'une dernière hypostase est générée afin d'empêcher l'Adversaire de s'échapper par le bas: il s'agit du Suivant (*Tālī*), mentionné un peu plus loin dans le texte¹⁹⁴. Il en résulte une série de cinq entités "louables", cinq *ḥudūd* dont les noms sont empruntés à la théologie ismaélienne, mais dont nous verrons que l'ordre hiérarchique a été singulièrement bouleversé: l'Intellect, l'Âme, la Parole, le Devançant et le Suivant¹⁹⁵.

¹⁹⁰ N° 13, p. 271, thèse appuyée par le verset coranique S. 4: 11: *au garçon une part égale à celle de deux filles*; voir *infra*, p. 50.

¹⁹¹ De Smet (2001: 2), pp. 77-89.

¹⁹² N° 13, pp. 272-273.

¹⁹³ N° 13, pp. 273-274.

¹⁹⁴ N° 13, p. 275.

¹⁹⁵ Voir *infra*, pp. 55-56.

Dans la présentation du *Kašf al-Ḥaqā'iq*, cette pentade se dresse face à l'Adversaire, qui semble devoir l'affronter à lui tout seul. Néanmoins, dans les toutes premières lignes du traité, avant d'entamer son récit de la création, Ḥamza souligne que "les docteurs antérieurs (à savoir les théologiens ismaéliens) ont eu des idées confuses au sujet du Devançant et de son adversaire (*didd*), ainsi que du Suivant et de son rival (*nidd*)"¹⁹⁶. Ce "rival" est mentionné par la suite dans les rêveries orgueilleuses de l'Intellect, qui se croyait dépourvu d'adversaire et de rival. En jouant avec des idées pareilles, l'Intellect s'assimilait à la divinité, puisque "seul Notre Seigneur al-Ḥākim s'élève au-dessus de l'adversaire et du rival"¹⁹⁷. Or, le récit cosmogonique du *Kašf al-Ḥaqā'iq* ne parle que d'un seul "adversaire", le *Didd*.

Cependant, dans la pièce n° 17 (*Risālat at-Tanzīh ilā ḡamā'at al-muwahḥidīn*) Ḥamza soutient que la hiérarchie des cinq *ḥudūd* "louables" est doublée d'une série de cinq *ḥudūd* "blâmables", chaque entité formant un couple avec son adversaire:

"Face aux cinq êtres spirituels, qui sont les dignitaires de l'Unicité (*ḥudūd at-tawḥīd*), se dressent cinq êtres corporels. à savoir les dignitaires de la Loi et de l'hérésie (*ḥudūd an-nāmūs wa t-talḥīd*), de sorte que toutes les choses sont disposées en paires, dont les composantes sont opposées les unes aux autres. Par contre, l'unité du Seigneur est manifeste, ainsi que son isolement par rapport à toutes ses créatures, car il est l'instaurateur de tout, le causateur de leur cause, le formateur de leur forme religieuse. Il ne fait pas partie des nombres et ne peut être mesuré par des unités, lui qui s'élève au-dessus de leurs descriptions".

"À ces cinq personnes corporelles, apparentes, liées à la Loi et présentes afin de diriger la prédication de l'hérésie, correspondent cinq personnes spirituelles, dont la tâche est de mener la prédication de l'Unicité. Le premier et le plus digne parmi eux est *Dū Ma'a*; après lui vient *Dū Maṣṣa*, puis la Parole et les deux Ailes, qui sont connues comme le Devançant et le Suivant".

"Ces cinq personnages sont similaires aux cinq autres; ils sont présents, groupés en paires, opposés les uns aux autres. Le premier groupe appartient à la religion et à la prédication de l'Unicité, le second est attaché à ce bas-monde et à la prédication de l'hérésie, tandis que Notre Seigneur transcende les dignitaires de la religion et du bas-monde"¹⁹⁸.

Ces textes nous permettent de compléter le récit cosmogonique du *Kašf al-Ḥaqā'iq*. L'orgueil de la première créature met en route une cas-

¹⁹⁶ N° 13, p. 267; cf. *infra*, p. 56.

¹⁹⁷ N° 13, p. 271; cf. n° 9, p. 196; 22, p. 368; 33, p. 397.

¹⁹⁸ N° 17, pp. 333, 336, 340.

cade d'émanations, qui aboutit à la constitution de cinq *ḥudūd* positifs: l'Intellect, l'Âme, la Parole, le Devançant et le Suivant, tous voués au service du *Tawḥīd*. En même temps est générée une série de cinq *ḥudūd* négatifs, dont les noms ne sont pas spécifiés, mais dont la fonction maléfique consiste à s'opposer à la divinité. Ces deux séries sont disposées en paires, de sorte que chaque entité positive se trouve accouplée à une entité négative. Seul le Créateur demeure isolé, n'ayant ni partenaire, ni adversaire¹⁹⁹.

Par conséquent, même si l'opposition entre l'Intellect et l'Adversaire, entre la lumière et la ténèbre, domine la cosmogonie élaborée par Ḥamza, il s'agit d'un dualisme mitigé. Certes, l'Intellect y est décrit comme la source du bien et l'Adversaire comme le principe du mal, mais la divinité transcende ce couple primordial et antithétique: situé au-delà du bien et du mal, de la lumière et de l'obscurité, Notre Seigneur n'a ni adversaire, ni rival. L'apparition de l'Adversaire est plutôt un "accident de parcours", une conséquence indésirée de l'orgueil de l'Intellect: "la manifestation de l'Adversaire à partir de la lumière de l'Intellect eut lieu en-dehors de sa volonté", écrira un auteur druze plus tardif²⁰⁰. En outre, lumière et ténèbre sont des notions toutes relatives, chaque hypostase étant lumière pour celle qui lui est inférieure et ténèbre pour celle qui la devance dans la hiérarchie. Ainsi, l'Adversaire:

"n'est que ténèbres comparé à la lumière de l'Intellect, mais il est lumière par rapport à toute autre créature; il est corporel face à la spiritualité de l'Intellect, mais spirituel en regard d'autrui; il est opaque par rapport à la subtilité de l'Intellect, mais subtil et transparent par rapport à l'opacité du monde"²⁰¹.

De même, le monde sensible et la matière ne sont pas dépréciés en tant que seuls produits des forces ténébreuses de l'Adversaire. Ce dernier a certes joué un rôle dans sa production, mais il a œuvré côte-à-côte avec les forces lumineuses de l'Intellect²⁰².

On cherchera en vain dans les grandes sommes de théologie fatimide toute trace de dualisme, aussi modéré soit-il²⁰³. En revanche, la notion

¹⁹⁹ La "théogonie" décrite par Ḥamza dans les écrits n° 13 et 17 donnera lieu à d'importants développements dans la littérature druze postérieure aux *Rasā'il al-Ḥikma*, notamment en renforçant l'opposition entre la lumière et les ténèbres; cf. Seybold (1902), pp. 2-3, 5, 10-11, 13-14, 20, 69; Guys (1863: 1), pp. 4-14; De Smet (2004: 2), pp. 25-26.

²⁰⁰ Guys (1863: 1), p. 5.

²⁰¹ N° 13, p. 273. L'opposition entre *lumière* et *obscurité* possède ainsi la même ambivalence que celle entre *masculin* et *féminin*; voir *infra*, pp. 50-52.

²⁰² De Smet (2004: 2), pp. 30-31.

²⁰³ Au contraire, Kirmānī réfute longuement dans son *Rāḥat al-'Aql* (pp. 141-143, 183) la possibilité que Dieu et l'Intellect puissent avoir un contraire ou un adversaire

des adversaires, ainsi que l'opposition entre leurs ténèbres et la lumière des *ḥudūd* apparaît, tout comme la distinction entre le *lāhūt* et le *nāsūt* de l'Imām, dans la littérature ṭayyibite²⁰⁴. Il en va de même du thème de l'orgueil de l'Intellect, cause de l'émanation des hypostases inférieures²⁰⁵. Mais ce "drame dans le ciel" n'est point, comme le pensait Corbin²⁰⁶, une résurgence gnostique propre à l'ismaélisme ṭayyibite: outre les textes druzes que nous venons de citer, cette doctrine est déjà attestée dans les plus anciennes sources ismaéliennes actuellement connues, dont la *Risāla* attribuée à Abū 'Īsā al-Muršid²⁰⁷. Ce traité présente d'ailleurs de nombreuses analogies avec le récit cosmogonique développé par Ḥamza dans le *Kašf al-Ḥaqā'iq*. Abū 'Īsā fait surgir de la lumière divine, par la Volonté du Créateur, une première créature parfaite, qu'il désigne sous le nom de Kūnī. L'auto-admiration²⁰⁸ de ce dernier et l'orgueil (*istikbār*)²⁰⁹ qui en résulte, provoquent l'émanation de six *ḥudūd*, dont le dernier est le *ḍidd*, Iblīs. Kūnī ayant reçu un assistant (*mu'in*!) nommé Qadar, ils forment un couple primordial, tandis que toutes les créatures ultérieures sont conçues comme leurs enfants. Abū 'Īsā évoque par ailleurs le même verset coranique (S. 4: 11) que Ḥamza pour illustrer le partage du flux émanant de l'hypostase supérieure — le "Père" — entre ses enfants "mâles" et "féminins"²¹⁰.

La formation de syzygies et l'ambivalence sexuelle des ḥudūd

Par sa nature dualiste, la cosmologie druze accorde une importance toute particulière à la disposition des *ḥudūd* en couples, thèse qu'elle trouve énoncée dans le Coran, S. 51: 49: *Nous avons créé un couple de chaque chose*²¹¹. Toutefois, les passages des deux écrits cosmogoniques (n° 13 et 17) cités ci-dessus distinguent deux types de couples. D'une part, la paire "dualiste" constituée par deux pôles opposés, positif et né-

(*ḍidd*). On pourrait y voir une allusion aux thèses dualistes répandues à son époque par les mouvements extrémistes; cf. De Smet (1995), pp. 59-60, 170, 238.

²⁰⁴ Voir, p.ex., Strothmann (1943), pp. 13-14, 46, 56-57, 61-62, 76.

²⁰⁵ Halm (1978), pp. 85-89; De Smet (1995), pp. 248-251.

²⁰⁶ Pour une évaluation critique de la thèse de Corbin, voir De Smet (1999), pp. 45-53.

²⁰⁷ Abū 'Īsā al-Muršid, *Risāla*, § 12, p. 12; cf. Halm (1978), pp. 75-80. Abū 'Īsā al-Muršid était *dā'i* sous le calife fatimide al-Mu'izz (953-975), mais la *Risāla* qui lui est attribuée véhicule des idées beaucoup plus anciennes, proches de la doctrine ismaélienne pré-fatimide.

²⁰⁸ Abū 'Īsā et Ḥamza emploient une forme dérivée du même verbe, respectivement: *a'ḡaba* et *ta'aḡḡaba*!

²⁰⁹ Même terme dans les deux textes.

²¹⁰ Abū 'Īsā al-Muršid, *Risāla*, § 16, p. 14; cf. Halm (1978), pp. 82-83.

²¹¹ N° 36, pp. 422, 433; 38, p. 446.

gatif: le *ḥadd* et son adversaire (*ḍidd*); de l'autre, le couple formé par le *ḥadd* et son "épouse": l'Intellect et l'Âme, le Devançant et le Suivant, l'Énonciateur et le Fondement, l'Imām et l'Argument²¹².

Or, ce dernier type de couple résulte de la doctrine émanatiste néoplatonicienne, telle qu'elle fut interprétée par la cosmologie ismaélienne et druze. En commençant par l'Intellect, la source ultime de l'émanation (*inbi'āt*), chaque hypostase du monde intelligible fait émaner une lumière — l'influx (*fayḍ*) ou la "sève" (*mādda*)²¹³ — sur l'hypostase immédiatement inférieure, qui la reçoit. Si l'action de l'Intellect, en sa qualité de source, se limite à faire émaner l'influx (*ifāda*) et celle de la dernière hypostase à le recevoir (*istifāda*), toutes les hypostases intermédiaires s'avèrent à la fois actives et passives, pour autant qu'elles transmettent ce qu'elles ont elles-mêmes reçu²¹⁴. La réceptivité étant généralement associée à l'élément féminin, une différenciation sexuelle entre les hypostases se dessine: l'Intellect devient alors exclusivement masculin; les hypostases inférieures sont à la fois masculines (pour autant qu'elles font émaner l'influx) et féminines (pour autant qu'elles le reçoivent), alors que la divinité se situe au-delà de toute différenciation sexuelle²¹⁵.

À base de ce principe, les auteurs druzes ont conçu un univers intelligible dont les hypostases forment des couples *homme* — *femme*, bien que le sexe de chaque partenaire demeure ambivalent, puisqu'il dépend entièrement de l'aspect sous lequel on le considère: masculin par rapport au *ḥadd* qui lui est inférieur, féminin par rapport au *ḥadd* qui lui est supérieur²¹⁶.

Rappelant les syzygies de la Gnose antique, la disposition en couples des hypostases du monde intelligible et des degrés de la *da'wa* terrestre qui leur correspondent, ainsi que l'ambivalence sexuelle de chaque *ḥadd* au sein de la hiérarchie, sont des doctrines étrangères à l'ismaélisme fatimide "modéré". Mais elles ne sont pas pour autant inconnues de la tradition ismaélienne: déjà présentes dans les plus anciens textes ismaéliens parvenus jusqu'à nous (notamment le *Kitāb al-Kašf* attribué à

²¹² Voir *supra*, pp. 48-49; cf. n° 6, pp. 164-165; 9, p. 194; 12, pp. 248, 252; 36, pp. 422, 433; 37, p. 441; 38, pp. 446-447; 39, p. 450.

²¹³ Voir *infra*, pp. 59-60.

²¹⁴ Cette bi-polarité est notamment une caractéristique de l'Âme; voir De Smet (2001: 2), p. 81.

²¹⁵ Nasr (1978), p. 56; De Smet (2005: 2), p. 111.

²¹⁶ Hamza développe cette thèse d'une manière très explicite dans le traité n° 8, pp. 187-188.

Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman²¹⁷), elles seront reprises par les auteurs tayyibites²¹⁸.

L'incorporation des ḥudūd

Les auteurs ismaéliens fatimides, Kirmānī en premier lieu, ont élaboré des correspondances complexes entre les différentes hypostases du monde intelligible et les rangs des dignitaires qui, dans le “monde de la religion”, constituent la *da'wa* ismaélienne²¹⁹. Situé à la tête de la *da'wa*, l'Imām “correspond” à l'Intellect, la première hypostase du monde intelligible. Mais il ne s'agit là que d'une “correspondance” (*muṭābaqa*, *munāsaba*) symbolique, l'Imām se rapportant à l'Intellect comme le symbole (*matal*) se rapporte au symbolisé (*manṭūl*). En aucun cas, il ne peut être question d'une identité entre les deux.

Ḥamza, par contre, prend cette doctrine au pied de la lettre. Tout son système repose sur la conviction que les hypostases du monde intelligible, loin d'être des entités purement abstraites, sont à chaque moment présents sur terre sous des apparences humaines. D'où son affirmation de prime abord consternante au sujet de l'Intellect, qui semble dirigée contre l'enseignement de Kirmānī:

“Il est perceptible et accessible aux sens; il mange et il boit. Ce n'est donc pas un être imperceptible par l'imagination et inconnaissable, comme disent les docteurs antérieurs”²²⁰.

Aux côtés de l'Intellect, l'ensemble des *ḥudūd* s'incorporent (*tašḥiṣ*) continuellement: ils sont *muṣaḥḥiṣūn*, “incorporés”. Notre Seigneur les fait passer d'une enveloppe charnelle (*qamīṣ*) à une autre, en leur donnant à chaque fois des noms et des attributs différents²²¹.

Cela vaut également pour l'Adversaire et ses dignitaires. Tout comme l'Intellect, l'Adversaire — Iblīs²²² — s'est manifesté sous des apparences et sous des noms divers au gré des nombreux cycles dont se compose l'histoire du monde²²³. Ḥamza le désigne parfois sous le nom énig-

²¹⁷ Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *Kitāb al-Kaṣf*, pp. 27-28, 97; cf. De Smet (2005: 2), pp. 113-114.

²¹⁸ En particulier par al-Ḥaṭṭāb, dans le but de légitimer l'autorité religieuse de la reine yéménite as-Sayyida Arwā; cf. De Smet (2005: 2), pp. 107-122; Traboulsi (2003), pp. 96-108.

²¹⁹ De Smet (1995), pp. 27-31, 360-368.

²²⁰ N° 13, p. 269.

²²¹ N° 7, pp. 184-185; 8, p. 188; 13, p. 275; 14, pp. 296, 298, 300; 17, p. 333; 36, p. 420.

²²² P. ex. n° 14, p. 292.

²²³ Voir *infra*, pp. 60-64.

matique de “Veau” (*‘iğl*), ce qui donna sans doute lieu à la légende tenace que les Druzes s’adonnent dans le secret de leurs *ḥalwas* au culte idolâtre du Veau d’Or²²⁴.

Nous retrouvons ici l’inspiration dualiste dont est imprégnée la doctrine de Ḥamza: l’Intellect et l’Adversaire, ainsi que les quatre *ḥudūd* lumineux et leurs partenaires ténébreux sont continuellement présents parmi nous:

“Chaque dignitaire dans la prédication de l’Unicité a son semblable dans la prédication de l’associationnisme (*širk*) et de l’hérésie, de sorte qu’un adversaire se dresse en face de lui. Tous sont présents en chaque siècle et à chaque époque”²²⁵.

Si les dignitaires louables invitent les créatures à professer l’Unicité de Notre Seigneur et à acquérir la connaissance salvatrice, leurs adversaires essaient au contraire de les perdre en les détournant vers le polythéisme et vers l’obéissance aux lois religieuses, qui mènent inévitablement à l’errance et à la damnation. Pour réussir leur méfait, ils ont la fâcheuse habitude de s’assimiler aux dignitaires et aux propagandistes de la doctrine unitaire, quitte à usurper leurs apparences et leurs noms²²⁶.

La hiérarchie des ḥudūd

La hiérarchie des *ḥudūd*, leur nombre, leurs noms et leurs titres respectifs occupent une place importante dans les écrits de Ḥamza. Bien que très tributaire des modèles ismaéliens, il développe sa doctrine des *ḥudūd* en opposition constante aux “anciens docteurs”, à savoir les autorités ismaéliennes. Il en résulte un ensemble fort embrouillé, riche en incohérences et en contradictions. Celles-ci s’expliquent en partie par le fait que Ḥamza imbrique l’une dans l’autre plusieurs traditions ismaéliennes, elles-mêmes dépourvues d’uniformité; en outre, soucieux de retrouver ses *ḥudūd* dans certains versets du Coran, il se plie aux nécessités de l’exégèse ésotérique (*ta’wīl*), ainsi qu’à celles de la gématrie, le nombre des *ḥudūd* étant, par exemple, censé correspondre à la valeur numérique des lettres de la *basmala*. De surcroît, sa conception en la matière semble avoir subi une évolution au cours des quatre années de sa prédication.

²²⁴ N° 9, p. 195; 10, pp. 208, 217. Sur le prétendu culte du Veau, voir de Sacy (1818), pp. 74-128; De Smet (1998), pp. 45-61.

²²⁵ N° 17, p. 330.

²²⁶ N° 9, p. 200; 16, p. 321. D’où l’expression: “l’adversaire apparaîtra d’en-dessous la robe de l’Imām”; cf. n° 10, p. 217.

En effet, dans les deux épîtres (n° 6 et 7) de la première année (408 / 1017), il reprend en grandes lignes les modèles ismaéliens. Les spéculations géométriques qui émaillent le n° 6 rendent cet écrit particulièrement obscur. D'une part, il est fait mention d'une hiérarchie de sept *ḥudūd*: le Devançant (*as-Sābiq*)²²⁷, le Suivant (*at-Tālī*), al-Ġadd, al-Faṭḥ, al-Ḥayāl²²⁸, l'Énonciateur (*an-Nāṭiq*) et le Fondement (*al-Asās*)²²⁹. Il évoque ensuite une hiérarchie composée par le Devançant, le Suivant, l'Énonciateur (qui a douze Arguments), le Fondement, l'Imām, l'Argument (*al-Ḥuḡḡa*), le Propagandiste (*ad-Dā'ī*) et le Licencié (*al-Ma'dūn*)²³⁰. On apprend quelques pages plus loin qu'il y a cinq *ḥudūd* — le Devançant, le Suivant, al-Ġadd, al-Faṭḥ, al-Ḥayāl — complétés par trois autres: *Dū Ma'a*²³¹, *Dū Maṣṣa*²³² et l'Aile (*al-Ġanāḥ*)²³³. Le traité s'achève par une énumération de trente dignitaires spirituels et corporels: la Parole, le Devançant, le Suivant, al-Ġadd, al-Faṭḥ, al-Ḥayāl,

²²⁷ Pour l'explication de ce titre et des autres qui vont suivre, nous renvoyons le lecteur au lexique arabe-français à la fin de ce volume.

²²⁸ Al-Ġadd, al-Faṭḥ et al-Ḥayāl forment une triade d'entités cosmiques qui semblent appartenir au substrat le plus ancien de la doctrine ismaélienne: elles sont déjà mentionnées dans les premiers textes ismaéliens de tendance "carmathe" qui nous soient parvenus. L'origine de cette triade et la signification de leurs noms demeurent énigmatiques. Plusieurs explications et étymologies ont été proposées par des auteurs ismaéliens (dont Siġistānī, *Iḥīhār*, pp. 116-122; cf. Peerwani [2001], p. 301, n. 8), ainsi que par des chercheurs modernes; cf. Corbin (1953), pp. 91-112; Halm (1978), pp. 67-74.

²²⁹ N° 6, pp. 160, 162. Ḥamza y affirme que dans notre cycle actuel, il y a sept Énonciateurs (Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Muḥammad, Sa'īd) et sept Fondements ou Dépositaires: Seth, Sem, Ismaél, Josué, Šam'un, 'Alī et Qaddāḥ. Cette succession est conforme à la doctrine ismaélienne, mis à part le dernier membre de chaque lignée: Sa'īd, c.-à-d. le premier calife fatimide al-Mahdī, et Qaddāḥ, l'ancêtre présumé des Fatimides selon la version anti-fatimide adoptée par les Druzes; voir *infra*, p. 163 n. 164.

²³⁰ N° 6, pp. 164-165.

²³¹ Si la plupart des noms et titres des *ḥudūd* adoptés par Ḥamza ont une origine ismaélienne bien établie (voir *infra*, lexique arabe-français), celui de *Dū Ma'a* ne semble attesté par aucun texte ismaélien actuellement accessible. Son origine et sa signification demeurent donc incertaines. Ḥamza le fait dériver du verbe *wa'ā*: "son cœur a appris (*wa'ā*) l'Unicité et la puissance de Notre Seigneur sans intermédiaire humain" (n° 11, p. 228); Tamīmī, en revanche, le met en rapport avec la préposition *ma'a*: "dont le cœur est avec (*ma'a*) le Seigneur, sans être séparé de lui" (n° 38, p. 444). Dans les deux cas, le nom ferait allusion au lien étroit unissant Notre Seigneur et l'Intellect, qui reçoit directement de lui l'influx (*mādda*) sans intermédiaire.

²³² Ce nom apparaît à quelques rares reprises dans la littérature ismaélienne, principalement dans des textes de tendance "carmathe" attribués à Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman: le *Kitāb al-Fatarāt* (Halm [1975], p. 107; Halm [1978], pp. 63, 220) et le *Riḍā' fī l-bāṭin*, cité par le zaydite Daylamī, *Bayān*, p. 55 (cf. Bryer [1976], p. 19). Les auteurs druzes le font dériver du verbe *maṣṣa* ("sucrer") et y voient une allusion au fait que l'Âme "suce" l'influx émanant de son "mari" l'Intellect (voir n° 10, p. 219; n° 36, pp. 418, 421). La traduction de *Dū Maṣṣa* par "l'homme à la sucette" proposée par Azzi (1992), p. 276, est certes humoristique, mais elle est inadéquate.

²³³ N° 6, p. 170.

l'Énonciateur, le Fondement, l'Acheveur (*al-Mutimm*), l'Argument, le Propagandiste, sept Imāms et douze Arguments. Cette série est supplantée presque aussitôt par une liste de 32 dignitaires: la Volonté (*al-Irāda*), le Vouloir (*al-Mašī'a*), la Parole, le Devançant, le Suivant, al-Ġadd, al-Faṭḥ, al-Ḥayāl, sept Énonciateurs, sept Fondements, sept Imāms et trois Califes²³⁴. L'incohérence apparente est due en partie à la fusion de deux rangées distinctes de *ḥudūd*, l'une synchronique — il y a en principe un nombre fixe de *ḥudūd*, à savoir les rangs ou degrés de la hiérarchie cosmique et terrestre — et l'autre diachronique: les sept Énonciateurs, Fondements et Imāms, ainsi que les trois Califes, qui se sont tous succédés dans le temps.

Par contre, le traité n° 7 se montre plus cohérent en présentant la hiérarchie suivante: le Devançant, le Suivant, al-Ġadd, al-Faṭḥ, al-Ḥayāl, l'Énonciateur, le Fondement, l'Imām, l'Argument et le Propagandiste, l'ensemble formant une décade parfaite²³⁵. Cette hiérarchie s'avère tout à fait conforme au modèle ismaélien, à cette différence capitale près que pour les auteurs ismaéliens les cinq grades supérieurs (*al-ḥamsa al-'ulwīya*) qui représentent les "dignitaires spirituels" (*al-ḥudūd ar-rūḥānīya*), c'est-à-dire les degrés du monde intelligible, correspondent aux cinq grades inférieurs: les cinq "dignitaires corporels" (*al-ḥudūd al-ḡusmānīya*) dont se compose la hiérarchie de la *da'wa* ismaélienne²³⁶. Chez Ḥamza, par contre, la correspondance disparaît en faveur d'une lignée continue de *ḥudūd* qui "à chaque époque et en chaque siècle" s'incorporent dans des enveloppes charnelles²³⁷. En d'autres termes, Ḥamza fond en une série continue ce qui chez les Ismaéliens formait deux séries parallèles.

Après l'interruption de la prédication unitaire durant l'année 409, Ḥamza semble avoir affiné sa théorie des *ḥudūd*, tout en se démarquant avec plus de netteté des "anciens docteurs" ismaéliens. Il abandonne la structure décadique en faveur d'une pentade de *ḥudūd* supérieurs, dont les membres portent différents noms et titres: [1] Dū Ma'a, l'Intellect

²³⁴ N° 6, p. 174.

²³⁵ N° 7, p. 184.

²³⁶ Voir, p. ex., Siġistānī, § 182, p. 92 (éd), 120 (trad.); *Iḥbāt*, p. 128; cf. Halm (1978), pp. 67-74.

²³⁷ Halm (1978), p. 140; Bryer (1975), p. 243. L'accent mis par Ḥamza sur la "décade parfaite" pourrait trahir l'influence de Kirmānī, car la hiérarchie décadique des *ḥudūd* semble résulter de sa cosmologie axée tout entière sur les dix Intelligences séparées de la *falsafa*; toutefois, la liste des dix *ḥudūd* établie dans le *Rāḥat al-'Aql* n'est pas identique à celle de Ḥamza; cf. De Smet (1995), p. 365 n. 262.

(*al-‘Aql*) ou l’Intellect Universel (*al-‘Aql al-kullī*), l’Imām suprême, la Volonté (*al-Irāda*), le Devançant véritable (*as-Sābiq al-ḥaqīqī*), la Cause des causes (*‘Illat al-‘ilal*); [2] *Ḍū Maṣṣa*, l’Âme (*an-Nafs*), le Vouloir (*al-Maṣī’a*), le Suivant (*at-Tālī*); [3] la Parole (*al-Kalima*); [4] le Devançant (*as-Sābiq*), la Porte (*al-Bāb*), l’Aile droite (*al-Ġanāḥ al-ayman*); [5] le Suivant (*at-Tālī*), l’Aile gauche (*al-Ġanāḥ al-aysar*).

La rupture avec la hiérarchie ismaélienne est évidente. Tout d’abord, l’Imām, identifié à l’Intellect, occupe le premier rang, immédiatement en-dessous de Notre Seigneur, alors que pour les Ismaéliens modérés de tradition fatimide, l’Imām est toujours subordonné au Prophète-Énonciateur (*Nāṭiq*), qui de surcroît n’est pas identique à l’Intellect, mais dont le grade dans la *da‘wa* correspond simplement à celui de l’Intellect dans la hiérarchie des hypostases cosmiques. En outre, Ḥamza dédouble les rangs du Devançant et du Suivant; ou plutôt: il relègue le Devançant et le Suivant des Ismaéliens — que ces derniers identifient respectivement à l’Intellect et à l’Âme — à la quatrième et cinquième place, et établit au-dessus d’eux trois autres hypostases: *Ḍū Ma‘a* (la Volonté), *Ḍū Maṣṣa* (le Vouloir) et la Parole. Il reproche alors aux “anciens docteurs” d’ignorer ces trois rangs, ou du moins d’avoir à leur sujet des idées confuses²³⁸.

En fait, ces trois “nouvelles” hypostases tirent leur origine d’un débat qui continuait à agiter les milieux ismaéliens à l’époque de Ḥamza. Certains philosophes ismaéliens de la dite “École persane” (dont Muḥammad an-Nasafī et Abū Ya‘qūb as-Siġistānī) avaient voulu atténuer la discontinuité ontologique entre la divinité transcendante et l’Intellect, c’est-à-dire entre le niveau supérieur à l’être et l’être, en introduisant une hypostase intermédiaire, désignée par plusieurs noms inspirés par les versets coraniques qui décrivent l’activité créatrice de Dieu: l’Impératif créateur (*Amr*), la Volonté (*Irāda*), le Vouloir (*Maṣī’a*), la Parole de Dieu (*Kalimat Allāh*)²³⁹. Le Principe inaccessible, situé au-delà de l’être et du non-être, se manifeste par sa Parole créatrice, l’impératif *kun*, par lequel il instaure l’Intellect, le premier être²⁴⁰. Le passage de ce qui est supérieur à l’être vers l’être s’effectue ainsi par le niveau intermédiaire de l’être mis à l’impératif. Or, la délimitation du statut ontologique de cette entité intermédiaire a soulevé des problèmes délicats, voire insurmontables. Selon Siġistānī, l’Impératif est nécessairement distinct du

²³⁸ N° 14, pp. 288-289, 296, 298-299; 17, pp. 330-333.

²³⁹ Voir à ce sujet De Smet (1989), pp. 397-412.

²⁴⁰ Kirmānī, *Riyāḍ*, p. 224; Siġistānī, *Yanābī’*, § 24-25, pp. 16-17 (éd.), 34-35 (trad.).

Principe, sans quoi on sombrerait inévitablement dans l'associationnisme (*širk*). Mais afin de ne pas multiplier les hypostases, il soutient que l'Impératif ou la Parole se joint à l'Intellect une fois que celui-ci a été instauré, tout en demeurant néanmoins un être autonome qui conserve sa propre essence²⁴¹. Kirmānī a relevé l'incohérence de cette doctrine: pour lui il n'y a aucun intermédiaire entre le Principe et l'Intellect, la Parole n'étant pas une hypostase distincte de l'Intellect, mais un de ses attributs²⁴².

Nous retrouvons l'écho de cette controverse dans les écrits de Ḥamza. Il critique sévèrement la position défendue par Siġistānī, qui place la Parole au-dessus du Devançant (= l'Intellect) tout en maintenant que les deux sont identiques: *hiya huwa wa huwa hiya*²⁴³. Pour Ḥamza, par contre, la Volonté, le Vouloir et la Parole sont des hypostases distinctes: il identifie les deux premières respectivement à l'Intellect et à l'Âme, et relègue les deux premiers *ḥudūd* de la hiérarchie ismaélienne au quatrième et cinquième rang de sa pentade.

Si la pentade des cinq *ḥudūd* supérieurs semble bien établie à partir de la deuxième année de la prédication unitaire (410), des incohérences subsistent néanmoins au niveau des *ḥudūd* inférieurs. Au fil de ses écrits, Ḥamza donne des listes divergentes, composées à base d'éléments empruntés aux hiérarchies mentionnées dans ses premiers traités de l'an 408 (n° 6 et 7): les Arguments, les Propagandistes, les Licenciés, les Briseurs (n° 11); le Propagandiste absolu (*ad-Dā'ī al-muṭlaq*), le Licencié, le Briseur (n° 13); l'Énonciateur, le Fondement, l'Imām²⁴⁴, l'Argument (n° 14); al-Ġadd, al-Faṭḥ, al-Ḥayāl, l'Énonciateur, le Fondement, l'Imām, l'Argument, le Propagandiste (n° 15); l'Énonciateur, le Fondement (n° 16). Dans la pièce n° 17, il reprend la même série que dans le n° 15, mais identifie l'Énonciateur au Devançant véritable (= l'Intellect) et donc à l'Imām (!), le Fondement au Suivant (= l'Âme), al-Ġadd au Propagandiste, al-Faṭḥ au Licencié et al-Ḥayāl au Briseur, obtenant ainsi une hiérarchie de huit *ḥudūd*: les membres de la pentade, suivis

²⁴¹ Siġistānī, *Yanābī'*, § 25, p. 17 (éd.), 35 (trad.), § 74-75, pp. 40-41 (éd.), 56-57 (trad.); Kirmānī, *Riyāḍ*, p. 225; al-Bustī, *Kašf Asrār al-Bāṭiniyya*, cité dans Halm (1978), p. 224.

²⁴² Kirmānī, *Risāla al-Muḍīya*, pp. 49-52; *Riyāḍ*, pp. 62, 66, 126, 172, 227; cf. Haji (1998), pp. 29-33.

²⁴³ N° 10, p. 219; n° 13, pp. 267-268.

²⁴⁴ La présence de l'Imām à un degré aussi bas étonne. Mais Ḥamza nous apprend que le titre d'*Imām* a un caractère relatif, chaque dignitaire étant *imām* pour celui qui le suit à un rang inférieur de la hiérarchie; cf. n° 10, pp. 217, 218-219; 17, p. 337.

par le Propagandiste, le Licencié et le Briseur²⁴⁵. L'exégèse de l'image de la bougie (n° 38) par Tamīmī suppose une liste analogue: à la pentade s'ajoutent al-Ğadd, al-Faṭḥ et al-Ḥayāl, soit un ensemble de huit dignitaires. D'une façon plus cohérente, Tamīmī identifie l'Énonciateur et le Fondement respectivement au Devançant et au Suivant, le quatrième et cinquième rangs de la pentade. Bien qu'il ne le dise pas explicitement, on peut supposer qu'il fait correspondre al-Ğadd au Propagandiste, al-Faṭḥ au Licencié et al-Ḥayāl au Briseur²⁴⁶.

Plus confus encore est le nombre total des dignitaires au service de la prédication unitaire: Ḥamza en compte 163 (n° 9), 46 (n° 12), 70 (n° 13) ou 164 (n° 22)²⁴⁷! Ces chiffres élevés résultent du fait que dans les grades inférieurs plusieurs personnes occupent simultanément le même rang: ainsi, il y a plusieurs Propagandistes, Licenciés et Briseurs. La disparité des nombres s'explique en outre par les exigences de la gématrie et de l'exégèse ésotérique du Coran.

Malgré ce foisonnement de *ḥudūd*, le système élaboré par Ḥamza s'articule autour de la pentade des "*ḥudūd* supérieurs". Il reprend ainsi le schéma de la pentade cosmique que les plus anciens textes ismaéliens actuellement connus, en particulier les écrits transmis sous le nom de Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, partagent avec certaines spéculations des *ġulāt*, représentées notamment par l'*Umm al-Kitāb* et la secte des Muḥammisa²⁴⁸. Les noms et les titres que Ḥamza attribue aux *ḥudūd* sont tous attestés par des sources ismaéliennes²⁴⁹.

La hiérarchie des principaux *ḥudūd* pourrait se résumer dans le tableau suivant, établi à partir des écrits de Ḥamza et de Tamīmī:

- [1] Dū Ma'a, l'Intellect (*al-'Aql*) ou l'Intellect Universel (*al-'Aql al-kullī*), l'Imām suprême, la Volonté (*al-Irāda*), le Devançant véritable (*as-Sābiq al-ḥaqīqī*), la Cause des causes (*'Illat al-'ilal*)
- [2] Dū Maṣṣa, l'Âme (*an-Nafs*), le Vouloir (*al-Maṣī'a*), le Suivant (*at-Tālī*)
- [3] la Parole (*al-Kalima*)

²⁴⁵ N° 17, pp. 332-333.

²⁴⁶ N° 38, pp. 443, 446-447. De même, dans le n° 40 (p. 456) al-Ğadd, al-Faṭḥ et al-Ḥayāl viennent immédiatement après le Suivant.

²⁴⁷ N° 9, p. 201; 12, p. 259; 13, pp. 275-276; 22, p. 368; cf. Bryer (1975), pp. 243-246.

²⁴⁸ Halm (1978), pp. 67-74; Halm (1982), pp. 218-232; Halm (1981), p. 51; Bryer (1976), p. 8; De Smet (1995), p. 390.

²⁴⁹ Voir *infra*, le lexique arabe-français.

- [4] le Devançant (*as-Sābiq*), la Porte (*al-Bāb*), l'Aile droite (*al-Ġanāḥ al-ayman*), l'Énonciateur (*an-Nāṭiq*)
- [5] le Suivant (*at-Tālī*), l'Aile gauche (*al-Ġanāḥ al-aysar*), le Fondement (*al-Asās*)
- [6] al-Ġadd, le Propagandiste (*ad-Dā'ī*)
- [7] al-Faṭḥ, le Licencié (*al-Ma'dūn*)
- [8] al-Ḥayāl, le Briseur (*al-Mukāsir*)

L'inspiration (ta'yīd) et l'influx (mādda)

Chaque membre de cette hiérarchie a pour fonction de transmettre l'influx (*mādda*) et l'inspiration (*ta'yīd*) de Notre Seigneur aux *ḥudūd* inférieurs, pour qu'en fin de parcours ils puissent illuminer le cœur et l'esprit des Répondants, les Unitaires qui ont répondu à l'appel des dignitaires de la *da'wa*.

Dans le système émanatiste ismaélien adopté par Ḥamza, chaque *ḥadd* est “soutenu”, “maintenu dans l'existence”, “inspiré” — le terme *ta'yīd* pouvant avoir toutes ces significations — par l'influx (*mādda*) qui émane (*inba'aṭa*) de Notre Seigneur et véhicule sa lumière et la science salvatrice²⁵⁰. En faisant ainsi découler l'influx de Notre Seigneur, Ḥamza s'écarte de Kirmānī, pour qui *ta'yīd* et *mādda* n'opèrent qu'à partir de l'Intellect, aucun lien d'émanation ne pouvant exister entre l'Intellect et l'Ultime sans mettre en péril la transcendance de ce dernier²⁵¹.

Le premier bénéficiaire de l'influx et de l'inspiration émanant de Notre Seigneur — parfois identifiés à “l'esprit de sainteté” (*rūḥ al-quḍs*)²⁵² — est le premier *ḥadd*, l'Intellect, qui à l'époque d'al-Ḥākim n'est autre que Ḥamza. Ce dernier est par conséquent l'intermédiaire indispensable à la transmission de la Sagesse vers les rangs inférieurs, le premier maillon d'une chaîne ininterrompue²⁵³. L'influx et l'inspiration descendent ensuite à partir de l'Intellect à travers la hiérarchie des *ḥudūd*, perdant à chaque degré un peu de leur pureté, clareté et vigueur. Ainsi l'Âme, qui “suce” la science de l'Intellect — d'où son titre de *Ḍū*

²⁵⁰ N° 6, p. 164; 11, pp. 227, 232; 12, p. 247. Tout comme Ḥamza, Kirmānī établit un lien étroit entre *ta'yīd* et *ta'lim*, entre “inspiration” et “instruction”; cf. De Smet (1995), p. 366.

²⁵¹ N° 11, pp. 235-236; 12, p. 247; 14, pp. 286-287; 16, p. 326; 39, p. 450. Sur la position de Kirmānī, voir De Smet (1995), p. 346.

²⁵² N° 14, p. 290; 37, p. 436.

²⁵³ N° 17, p. 337. Pour cette raison, Ḥamza répète continuellement qu'il agit, parle et écrit “sous l'inspiration” de Notre Seigneur; cf. n° 13, pp. 268-269; n° 14, p. 290; 24, p. 371.

Maṣṣa²⁵⁴ — ne reçoit en sa qualité de “femme” et d’“épouse” de l’Intellect que la moitié de l’influx que Notre Seigneur fait parvenir à son “mari”²⁵⁵.

La hiérophistoire, d'al-Bār à al-Ḥākīm

Loin d’être des entités abstraites, ces *ḥudūd* et leurs adversaires sont continuellement “incorporés” sur terre et participent activement à l’histoire du monde. Dès lors, les écrits de Ḥamza et de Tamīmī élaborent, malheureusement d’une façon souvent trop allusive et obscure, une impressionnante “hiérophistoire”, marquée par les apparitions successives du *nāsūt* de Notre Seigneur et de ses *ḥudūd* en des enveloppes charnelles à chaque fois renouvelées. Cette singulière vision de l’histoire est construite à l’aide d’éléments empruntés à la tradition ismaélienne et à celle des *ḡulāt*, mais elle prend en même temps une orientation particulière.

Contrairement au sens apparent accordé aux récits bibliques et coraniques par les “partisans de la Loi”, l’histoire sainte du druzisme ne commence pas avec la création du premier homme, Adam. Entre l’instauration de l’Intellect Universel et l’apparition d’Adam, affirme Ḥamza, se situent “soixante-dix cycles, chaque cycle étant composé de soixante-dix semaines et chaque semaine de soixante-dix ans, alors qu’un an est l’équivalent de mille années de celles dans lesquelles vous comptez d’ordinaire”, soit un total de 343 millions d’années “ordinaires”²⁵⁶! Au cours de cette période d’une longueur vertigineuse, la terre fut peuplée par des créatures aux noms mystérieux: les Ṭimm, les Rimm, les Ḥinn, les Ġinn et les Binn²⁵⁷. Notre Seigneur et les autres *ḥudūd* se montraient à eux sous une apparence semblable à la leur, afin de les appeler à professer le *Tawḥīd*²⁵⁸. Tamīmī nous apprend que les Binn “étaient un peuple libre de péchés. Ils connaissaient la divinité et l’adoraient. Le Seigneur était alors apparent et visible; il entraînait en rapport avec eux en

²⁵⁴ Voir *supra*, p. 54 n. 232.

²⁵⁵ Voir *supra*, pp. 47, 51; ainsi que n° 36, pp. 420-421; 37, p. 441. Dès lors, Tamīmī, en sa qualité d’incorporation de l’Âme, dit avoir composé ses écrits grâce à l’influx et à l’inspiration de Ḥamza; cf. n° 36, p. 420; 38, p. 448.

²⁵⁶ N° 13, p. 272; 14, p. 291.

²⁵⁷ N° 10, pp. 216-217, 219; 36, p. 423. Ces noms se retrouvent dans la tradition des *ḡulāt*, notamment dans l’*Umm al-Kitāb* et chez les Nuṣayrīs, où ils forment avec Ġann et Yunān une heptade, celle des sept éons ou cycles antérieurs au nôtre; en chacun de ces cycles ‘Alī se manifesta sous un nom différent; cf. Halm (1978), pp. 156, 166; Halm (1981), p. 76; Halm (1982), p. 301; Freitag (1985), p. 59; Bar Asher & Kofsky (2002), pp. 184, 186-187. Les Ḥinn sont également cités par l’Ismaélien Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Kitāb az-Zīna*, II, p. 171; cf. Bryer (1976), p. 8.

²⁵⁸ N° 10, p. 219; 14, pp. 291-292.

adoptant leurs noms et leurs attributs. Mais ayant trahi la confiance de l'Adoré, ils se sont détournés de la Vérité... Alors le Seigneur s'est caché à eux à cause de la méchanceté de leurs actes"²⁵⁹. À plusieurs reprises, Ḥamza affirme avoir mentionné ailleurs les noms que Notre Seigneur, l'Intellect, l'Adversaire et les autres *ḥudūd* ont portés au cours de ces cycles, mais les écrits auxquels il se réfère manquent dans la rédaction actuelle des *Rasā'il al-Ḥikma*²⁶⁰.

Au début de notre présent cycle, celui des "hommes" (*ins*), Notre Seigneur apparut sous la forme d'al-Bār; Dū Ma'a, l'Intellect, s'incorpora dans le premier Adam: "l'Adam pur et universel" (*Ādam aṣ-ṣafā' al-kullī*), appelé Šaṭnīl²⁶¹; Dū Maṣṣā, l'Âme, prit l'apparence du deuxième Adam: "l'Adam rebelle et partiel" (*Ādam al-'āṣī al-ḡuz'ī*), l'Adam de la Bible et du Coran, connu sous le nom d'Énoch (Aḥnūḥ); la Parole se manifesta dans le troisième Adam: "l'Adam oublieux et matériel" (*Ādam an-nāsī al-ḡirmānī*) — qui n'est autre que "Ève" — nommé Šarḥ ou Seth (Šīṭ)²⁶²; enfin, l'Adversaire prit l'apparence d'Iblīs, appelé alors Ḥārīt b. Tarmāḥ. Originaire de l'Inde, Šaṭnīl émigra au Yémen, où il organisa sa *da'wa* en faveur du *Tawḥīd* d'al-Bār. Il fut assisté par douze Arguments (dont Énoch et Seth), ainsi que par des Propagandistes qui, suite à un curieux anachronisme, portent les noms des chefs carmathes, dont Abū Ṭāhir et Abū Sa'id²⁶³. Mais l'Adversaire Iblīs-Ḥārīt sabota son action: par l'intermédiaire du démon Hubal, il incita le deuxième et le troisième Adam à se rebeller contre Šaṭnīl — c'est l'histoire d'Adam et Ève et du fruit défendu — et à détourner les hommes vers l'associationnisme²⁶⁴.

Courroucé par l'insubordination et les méfaits des hommes, Notre Seigneur s'est soustrait à leur regard et leur a envoyé Noé avec une nouvelle Loi, d'une toute autre nature que celle prêchée par Šaṭnīl. En effet, si la Loi d'Adam était une "loi spirituelle" (*ṣarī'a rūḥānīya*) dépourvue de toute contrainte légale (*taklīf*)²⁶⁵, celle de Noé se présente comme une

²⁵⁹ N° 36, pp. 423-424.

²⁶⁰ N° 13, p. 272; 14, p. 292; cf. *infra*, p. 88.

²⁶¹ En gnose islamique, *Ādam aṣ-Ṣafā'* est l'Anthrôpos céleste, l'archétype céleste de l'homme. En l'identifiant à l'Intellect, Ḥamza se rapproche de Kirmānī; cf. Kirmānī, *Rāḥat al-'Aql*, pp. 264-265.

²⁶² La distinction entre trois Adams différents est un thème récurrent dans la tradition des *ḡulāt*. L'*Umm al-Kitāb*, par exemple, mentionne la triade *Ādam-i Kāfīrī*, *Ādam-i 'Āṣī* et *Ādam-i Maḍmūm*; cf. Bryer (1976), p. 9. Cette tripartition sera reprise par l'ismaélisme ṭayyibite; voir *infra*, p. 244 n. 497.

²⁶³ Voir *infra*, pp. 248-250; pour la liste hétéroclite des 12 Arguments de Šaṭnīl, voir p. 251 n. 529.

²⁶⁴ N° 12, pp. 244-254; 36, p. 424.

²⁶⁵ À l'instar de certains auteurs ismaéliens, Ḥamza et Tamīmī soutiennent qu'Adam n'était pas un Énonciateur et ne faisait pas partie des *ulū al-'azm*; voir n° 12, pp. 251, 254

“loi religieuse positive” (*šarī‘a nāmūsīya*), imposant aux hommes des règles et des interdits dont la seule fonction consiste à servir de châtiement. Cette loi ne contient par ailleurs aucune sagesse, mais elle appelle uniquement à adorer le néant (*al-‘adam*). Se succèdent alors une série de six Énonciateurs, accouplés à leurs Dépositaires ou Fondements respectifs: Noé — Sem; Abraham — Ismaël; Moïse — Josué, suivi par Aron; Jésus²⁶⁶ — Šam‘ūn; Muḥammad — ‘Alī; Muḥammad b. Ismā‘īl. Notre Seigneur et les *ḥudūd* supérieurs restaient voilés à ces Énonciateurs et à leurs Fondements, indignes qu’ils étaient de recevoir la Sagesse²⁶⁷. Néanmoins, l’Intellect et l’Âme étaient continuellement présents parmi eux, mais sans qu’ils furent en mesure de les reconnaître²⁶⁸. Ainsi, à l’époque de Muḥammad, l’Intellect était Salmān et l’Âme al-Miqdād²⁶⁹. Ils devaient affronter une pentade d’Adversaires, “dignitaires de la Loi extérieure, simulacres sans âmes”: Muḥammad, ‘Alī, Abū Bakr, ‘Umar et ‘Uṭmān²⁷⁰.

n. 550; 36, pp. 421-422, 424, ainsi que les notes afférentes. Sa “loi spirituelle” sera réinstaurée par Ḥamza, “l’Adam de notre époque” (n° 12, p. 251).

²⁶⁶ Al-Muqtanā et la doctrine druze postérieure établiront une distinction bien nette entre Jésus, le fils de Joseph (‘Isā b. Yūsuf), un des *aṣḥāb an-nawāmīs*, et Jésus le Messie (Yasū‘ al-Masīḥ), l’incorporation de l’Intellect à cette époque. Pour cette raison, al-Muqtanā accorde une grande autorité à l’Évangile, puisqu’il contient la Sagesse unitaire révélée par l’Intellect Yasū‘; cf. De Smet (2004: 3), pp. 193-194. Cette distinction est clairement énoncée par le “Catéchisme”; cf. Azzi (1992), § 87, p. 286; Branca (1996), §84, pp. 59, 107.

²⁶⁷ N° 12, pp. 254-257; 36, pp. 421-422, 424-425.

²⁶⁸ La tradition druze ultérieure comblera les lacunes laissées par les textes conservés de Ḥamza et de Tamīmī. Ainsi, selon le “Catéchisme”, l’Intellect se manifesta sous une figure différente dans chaque cycle prophétique: il fut Šaṭnīl à l’époque d’Adam, Pythagore sous Noé, David sous Abraham, Šu‘ayb sous Moïse, Yasū‘ al-Masīḥ sous ‘Isā b. Yūsuf, Salmān al-Fārisī sous Muḥammad et Šāliḥ sous Sa‘īd al-Mahdī; cf. Azzi (1992), § 26, p. 267; Branca (1996), §24, pp. 37, 79. Il en va de même pour l’Âme, qui fut successivement: *Ādam al-ḡuz‘ī*, Hermès, Énoch, Idrīs, Jean et al-Miqdād; cf. Azzi (1992), § 48, p. 276; Branca (1996), § 45, pp. 48, 92. L’identification de l’Apôtre Jean et de Jean-Baptiste avec la manifestation de l’Âme à l’époque de Jésus se trouve déjà dans les écrits d’al-Muqtanā; cf. De Smet (2004: 3), pp. 197-198.

²⁶⁹ N° 11, pp. 227-229; 17, p. 331; cf. n° 36, p. 427. L’élévation de Salmān et d’al-Miqdād au rang d’hypostases divines se retrouve chez les *ḡulāt*, notamment dans l’*Umm al-Kitāb* et dans la littérature nuṣayrie; cf. Halm (1978), pp. 153-154; Halm (1981), p. 52.

²⁷⁰ N° 17, p. 335. Ḥamza rejoint ici l’imamologie des plus anciens textes ismaéliens: chaque Énonciateur et chaque Imām s’y voit attribuer un ou plusieurs adversaires qui essaient de détourner les hommes de sa *da‘wa*. Mais les Ismaéliens ne vont jamais jusqu’à démoniser Muḥammad: à l’époque du Prophète et de ‘Alī, les adversaires étaient Abū Bakr, ‘Umar et ‘Uṭmān; cf. Ḡa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *Kašf*, pp. 30-31; Halm (1978), pp. 27-28, 32-36. En incluant Muḥammad et ‘Alī dans sa liste noire, Ḥamza se détourne donc à la fois du sunnisme et du chiisme.

Après le dernier Énonciateur Muḥammad b. Ismāʿīl commence la période obscure des “Imāms cachés” et des ancêtres des Fatimides, que les auteurs druzes, à l’instar des Carmathes anti-fatimides, situent dans la lignée de Maymūn al-Qaddāh²⁷¹. À cette époque, une nouvelle manifestation de Notre Seigneur se prépare, annoncée par le premier calife fatimide al-Mahdī, “le voile suprême” de Notre Seigneur. Celui-ci se montra enfin sous une apparence humaine “revêtue de la dignité royale”, dans la personne du deuxième calife fatimide al-Qāʾim²⁷². À en croire le récit de Tamīmī, Notre Seigneur s’était déjà incorporé à l’époque des “Imāms cachés”, successivement en trois formes humaines différentes, mais dépourvues de dignité royale: Abū Zakarīyā, ‘Alī al-Aʿlā et finalement al-Muʿīll, un marchand de Tadmor²⁷³.

À partir d’al-Qāʾim, Notre Seigneur passe d’un calife fatimide à l’autre, qui ne forment ainsi qu’une seule et même personne: al-Manṣūr, al-Muʿizz, al-ʿAzīz et al-Ḥākim²⁷⁴. Bien que présent au milieu des hommes, il ne révélera sa Sagesse et sa véritable nature que sous les traits d’al-Ḥākim, avec l’ouverture de la prédication unitaire²⁷⁵.

À cette époque privilégiée l’ensemble des *ḥudūd* étaient incorporés, mais aussi leurs adversaires. Dū Maʿa, l’Intellect, se montra sous les traits de Ḥamza b. ‘Alī; Dū Maṣṣa, l’Âme, était Ismāʿīl at-Tamīmī; la Parole Muḥammad b. Wahb al-Quraṣī, le Devançant ou l’Aile droite Abu l-Ḥayr Salāma b. ‘Abd al-Wahhāb as-Sāmurī, et le Suivant ou l’Aile gauche Bahāʾ ad-Dīn al-Muqtanā²⁷⁶. Face à cette pentade de *ḥudūd* “louables”, qui appellent à professer l’Unité de Notre Seigneur, se dresse une pentade de *ḥudūd* “blâmables” œuvrant en faveur de l’associationnisme, à l’exemple des cinq Adversaires actifs à l’époque de Muḥammad. Il s’agit des principaux dignitaires de l’empire fatimide hostiles à la prédication unitaire: ‘Abd ar-Raḥīm b. Ilyās, le *walī* ‘ahd

²⁷¹ Voir *infra*, p. 163 n. 164.

²⁷² N° 6, pp. 165-167, 174; 7, p. 184; 12, pp. 257-259; 15, p. 315; 36, pp. 425-426, 429-431.

²⁷³ N° 36, pp. 429-431. Le “Catéchisme” en vient ainsi à distinguer dix apparitions successives de Notre Seigneur: al-ʿAlī, al-Bār, al-Aʿlā, al-Muʿīll, Abū Zakarīyā, al-Qāʾim, al-Manṣūr, al-Muʿizz, al-ʿAzīz et al-Ḥākim; cf. Azzi (1992), § 22, p. 265; Branca (1996), § 20, pp. 36, 73.

²⁷⁴ Ḥamza reprend une idée centrale du chiisme “extrémiste”: l’identité essentielle de tous les Prophètes ou Imāms, qui représentent un principe unique se manifestant sous diverses apparences corporelles en transmutant d’un corps à l’autre. Cette conception se retrouve dans certaines traditions ismaéliennes et duodécimaines, mais surtout chez les *ḡulāt*; cf. De Smet (1995: 4), p. 99.

²⁷⁵ N° 6, pp. 167, 174; 12, pp. 259-260; 19, pp. 350-351; 36, p. 433.

²⁷⁶ N° 20, p. 357; 21, pp. 359-360; 22, pp. 366-369; 32, pp. 395-396.

al-muslimīn; ‘Abbās b. Šu‘ayb, le *walī ‘ahd al-mu‘minīn*; Ḥatkīn, le *dā‘ī ad-du‘āt*; Ğa‘far aḍ-Ḍarīr, le ‘*ālīm al-‘ulamā*’ et Aḥmad b. al-‘Awwām, le *qāḍī al-quḍāt*²⁷⁷. Ailleurs, Ḥamza identifie l’Adversaire à Darazī et ses partisans (comme Barda‘ī et ‘Alī b. Aḥmad al-Ḥabbāl) aux *ḥudūd* “blâmables”, mais ici le parallélisme entre les deux pentades n’est pas explicitement établi²⁷⁸.

L’incorporation des *ḥudūd* aux différentes époques de la hiérophistoire, telle qu’elle ressort des écrits de Ḥamza et de Tamīmī, se laisse résumer dans le tableau suivant:

Début de l’ère “humaine”

Notre Seigneur = al-Bār

Intellect = Ādam aṣ-ṣafā al-kullī = Šaṭnīl

Âme = Ādam al-‘āṣī al-ğuz’ī = Énoch = Adam

Parole = Ādam an-nāsī al-ğirmānī = Šarḥ = Seth = Ève

Adversaire = Iblīs = Ḥārit b. Tarmāḥ

Époque de Muḥammad

Intellect = Salmān al-Fārisī

Âme = al-Miqdād

Pentade d’Adversaires = Muḥammad, ‘Alī, Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uṭmān

Époque d’al-Ḥākim

Notre Seigneur = al-Ḥākim

Intellect = Ḥamza b. ‘Alī

Âme = Ismā‘īl at-Tamīmī

Parole = Muḥammad b. Wahb al-Qurašī

Devançant ou Aile droite = Salāma b. ‘Abd al-Wahhāb as-Sāmurrī

Suivant ou Aile gauche = Bahā’ ad-Dīn al-Muqtanā

Pentade d’Adversaires

‘Abd ar-Raḥīm b. Ilyās, *walī ‘ahd al-muslimīn*

‘Abbās b. Šu‘ayb, *walī ‘ahd al-mu‘minīn*

Ḥatkīn, *dā‘ī ad-du‘āt*

Ğa‘far aḍ-Ḍarīr, ‘*ālīm al-‘ulamā*’

Aḥmad b. al-‘Awwām, *qāḍī al-quḍāt*

²⁷⁷ N° 17, pp. 333-335; 18, pp. 344, 347.

²⁷⁸ N° 10, pp. 216-219; 16, pp. 324-325.

Ḥamza, le “Résurrecteur de cette époque”

La vision druze de la hiérophistoire est entièrement conçue selon le principe ismaélien de l’alternance de “cycles de manifestation” (*adwār al-kašf*) et de “cycles d’occultation” (*adwār as-satr*). Lors d’un “cycle de manifestation” l’Imām, ainsi que la gnose salvatrice qu’il véhicule, sont directement accessibles aux hommes, sans l’intermédiaire d’une Loi ou d’un texte révélé; en revanche, au cours d’un “cycle d’occultation”, la science de l’Imām devient *bāṭin*: elle se cache sous le sens apparent (*ẓāhir*) de la *ṣarī’a* et de la révélation²⁷⁹. Or, pour les Druzes, l’alternance de la manifestation et de l’occultation ne se limite pas à l’Imām — Intellect, puisqu’elle s’étend au *nāsūt* de Notre Seigneur. Dès qu’une période de manifestation s’ouvre, la Sagesse se révèle directement par l’incorporation du *nāsūt* dans une enveloppe charnelle. Cependant, l’Imām ou l’Intellect continue à jouer un rôle important en tant qu’intermédiaire, car c’est lui qui transmet par son enseignement la Sagesse nécessaire au salut des âmes humaines. L’Imām, en occurrence Ḥamza, est le maître (*mu’allim*) et l’éducateur (*mu’addib*) chargé d’instruire les hommes et de leur enseigner les Vérités (*ḥaqā’iq*). Tout comme le père délègue au maître d’école son autorité sur l’enfant afin de l’instruire et de l’éduquer, Notre Seigneur a confié à l’Intellect, l’Imām Ḥamza, l’autorité en matière religieuse, afin qu’il se charge à sa place d’instruire les croyants²⁸⁰. En outre, en sa qualité d’intermédiaire de Notre Seigneur, l’Intellect Ḥamza occupe une place centrale dans l’eschatologie: c’est lui le Mahdī, le “Résurrecteur de cette époque” (*Qā’im az-zamān*)²⁸¹.

Les écrits de Ḥamza sont en effet empreints d’un messianisme révolutionnaire qui s’intensifie à mesure que progresse sa prédication. Au Jour de la Résurrection (*yawm al-qiyyāma*), Ḥamza maniera l’épée de Notre Seigneur al-Ḥākim: il est “celui qui se venge des associateurs et des rebelles par l’épée de Notre Seigneur”, selon une formule qui revient comme un refrain dans les *Rasā’il al-Ḥikma*. Sunnites, chiites et Unitaires apostats seront alors exterminés ou soumis au régime de la *ḍimma*, au même titre que les juifs, les chrétiens et les zoroastriens: ils devront s’acquitter de la capitation (*ḡizya*) et porter sur leurs vêtements des mar-

²⁷⁹ Voir à ce sujet De Smet (1986), p. 142.

²⁸⁰ N° 14, pp. 286-290; 17, p. 337; 18, p. 349. Ici réside une des grandes ambiguïtés de la doctrine druze: sous l’apparence d’al-Ḥākim, le *nāsūt* de Notre Seigneur s’est directement révélé aux hommes, mais Ḥamza demeure l’intermédiaire incontournable, car c’est lui qui parle et enseigne, alors que Notre Seigneur se tait!

²⁸¹ N° 7, p. 186; 12, pp. 258-259; 37, p. 437; 39, p. 454.

ques distinctives (*ġiyār*)²⁸². Grâce à l'action de Ḥamza, "la terre sera remplie de justice et d'équité comme elle est maintenant pleine d'injustice et de tyrannie". À ce moment, "Notre Seigneur se montrera à ses serviteurs dans tout son éclat"²⁸³. Les justes recevront leur récompense, les impies le châtiment qu'ils méritent²⁸⁴.

Dans plusieurs de ses épîtres, Ḥamza développe des visions apocalyptiques qui annoncent l'approche imminente de l'Heure. Il s'identifie lui-même aux signes messianiques du Coran: "Je suis le Maître de la Résurrection et du Jour dernier; je suis celui qui soufflera dans la trompette (S. 6: 73, etc.);... je suis le Maître du *Grand bruit* (S. 79: 6);... je suis le Messie des nations (*Masīḥ al-umam*);... je suis celui qui dégaînera l'épée de l'Unité et exterminera tout tyran opiniâtre (S. 11: 59); je suis le Résurrecteur de cette époque"²⁸⁵. Bien qu'elle soit causée par l'action conjointe des *ḥudūd* "blâmables", adversaires de la prédication unitaire, l'occultation (*ġayba*) d'al-Ḥākim, suivie par celle de Ḥamza, ne fait que confirmer le caractère messianique de leur mission, puisque l'occultation précède de peu la parousie, comme l'écrit Ḥamza lui-même: "la manifestation est proche et le moment déterminé est imminent"²⁸⁶.

La métempsychose (tanāsulḥ / taqammus)

Le messianisme qui anime la pensée et l'action de Ḥamza explique sans doute le peu d'intérêt qu'il accorde à la métempsychose. Cela peut paraître d'autant plus surprenant que la tradition postérieure aux *Rasā'il al-Ḥikma* fera de la transmigration des âmes une des pierres d'angle du druzisme²⁸⁷. Or, Ḥamza n'aborde ce thème que dans le cadre de sa polémique acerbe contre les Nuṣayrīs: il les accuse de professer la doctrine pernicieuse du *tanāsulḥ*²⁸⁸. Sa position rappelle l'attitude ambiguë de la plupart des auteurs ismaéliens de tradition fatimide qui, d'une part, rejettent le *tanāsulḥ* comme une hérésie propre aux *ġulāt*, mais de l'autre supposent dans leur eschatologie une forme de transmigration des âmes²⁸⁹.

²⁸² N° 6, p. 159; 7, p. 185; 9, pp. 203-205; 16, pp. 326-327; 27, p. 379; 33, p. 399; 34, pp. 404-405; 37, p. 438; 40, p. 458.

²⁸³ N° 16, pp. 321, 327.

²⁸⁴ N° 17, pp. 335-336; 34, pp. 403-404.

²⁸⁵ N° 33, pp. 398-399; cf. n° 24, p. 372; 34, p. 404.

²⁸⁶ N° 34, p. 405.

²⁸⁷ Abu-Izzeddin (1984), pp. 116-117; Makarem (1979), pp. 53-55; Schenk (2002), pp. 300-308; Swayd (1998), pp. 34-35.

²⁸⁸ N° 15, pp. 305, 313-314.

²⁸⁹ Cela vaut notamment pour Siġistānī et Kirmānī; cf. De Smet (1995), p. 371; Madelung (1990), pp. 131-143; Walker (1991), pp. 131-143.

Cette incohérence apparente est due au fait que les docteurs ismaéliens, suivis par Ḥamza, prennent le terme *tanāsuh* dans le sens de *mash* ou “métamorphose”, c’est-à-dire la réincarnation des âmes damnées dans des corps non humains — animaux, végétaux ou minéraux. Pour l’auteur druze, la croyance nuṣayrie à un châtement des impies dans des corps de chiens, de singes ou de porcs s’avère contraire à la justice divine, puisque des animaux dénués de raison ne peuvent saisir le sens de la punition qui leur est infligée. Au contraire, les âmes impies devront passer d’une enveloppe charnelle (*qamīṣ*) à une autre, selon une voie descendante, en une condition humaine de plus en plus méprisable²⁹⁰. Mais en-dehors de ce contexte de polémique anti-nuṣayrie, Ḥamza n’insiste pas sur cette forme de punition provisoire, vu que la Résurrection imminente mettra bientôt un terme définitif à la chaîne des transmigrations.

À mesure toutefois que la parousie d’al-Ḥākim et de Ḥamza se faisait attendre, la métempsycose prit une importance qu’elle n’a jamais eue dans les *Rasā’il al-Ḥikma*. La fermeture des “portes de la *da’wa*” après le retrait d’al-Muqtanā en 1043 mit un terme à tout prosélytisme. Le réservoir des âmes druzes étant désormais clos, chaque âme à la mort du corps qu’elle habite, est censée passer dans le corps d’un Unitaire nouveau-né²⁹¹.

Le rejet de la Loi

Les écrits de Ḥamza font preuve d’un antinomisme virulent, autre conséquence de leur caractère messianique. Avec la manifestation de Notre Seigneur sous les traits d’al-Ḥākim et celle de l’Intellect sous l’apparence de Ḥamza, le Maître de la Résurrection, toutes les Lois religieuses instaurées par les Énonciateurs sont devenues obsolètes. Aussi, Notre Seigneur a ordonné à Ḥamza d’extirper les religions et les Lois antérieures, pour autant qu’elles appartiennent à des cycles maintenant révolus²⁹². L’abrogation de la *ṣarī’a*, thème que Ḥamza aborde dès sa première épître datée (n° 6, écrit en Ṣafar 408), est annoncée par le com-

²⁹⁰ N° 15, pp. 313-314. En se basant sur ce passage, les auteurs druzes modernes préfèrent le terme *taqammuṣ* à *tanāsuh*; cf. *infra*, p. 304 n. 682. Toutefois, dans sa *Risala al-Masīhiya* (n° 54) al-Muqtanā semble admettre le *mash*, ce qui va à l’encontre de la doctrine de Ḥamza; cf. De Smet (2004: 3), p. 191. Par ailleurs, la croyance druze populaire a fortement élaboré le thème de la métamorphose; voir Besterman (1928), pp. 133-148; De Smet (2003), p. 112. D’une façon analogue, l’ismaélisme tayyibite se démarque de la tradition fatimide en professant une conception du *mash* très proche de celle des mouvements *ḡulāt*; cf. Freitag (1985), pp. 160-182.

²⁹¹ Pour une vision druze moderne de la métempsycose, voir Ṭalī’ (1980).

²⁹² N° 7, p. 181.

portement d'al-Hākim; son exécution concrète incombera au Maître de la Résurrection, c'est-à-dire à Ḥamza lui-même: "c'est lui qui reniera leurs religions antérieures, proclamera qu'il s'agit de Lois associationnistes et infidèles, et s'élèvera contre eux par l'épée et la puissance de Notre Seigneur"²⁹³. "Je suis celui qui abroge les Lois...; je suis celui qui détruit les deux *qiblas*, qui anéantit les deux Lois [le *ẓāhir* et le *bāṭin*], qui abolit les deux professions de foi", proclame-t-il dans la prédication apocalyptique de l'"Épître de l'avertissement"²⁹⁴.

L'abrogation des Lois par le Mahdī ou Résurrecteur (*al-Qā'im*) est un élément constitutif du messianisme chiite, qui touche à l'essence même du chiisme. Il relève à la fois de la doctrine de l'imamat et de la distinction entre un "sens apparent" (*ẓāhir*) et un "sens caché" (*bāṭin*). Tout texte révélé, et en occurrence le Coran, comporte en effet un sens exotérique — le *ẓāhir* ou sens littéral du texte, "descendu" (*tanẓīl*) par le Prophète-Énonciateur (*Nātiq*) — et un sens ésotérique: le *bāṭin*, confié à l'Imām, qui en est le Dépositaire (*Waṣī*) ou le Fondement (*Asās*). En cette qualité, l'Imām est chargé d'enseigner l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*) par laquelle le *ẓāhir* est "reconduit" au *bāṭin*. Pour autant que le "vrai" sens, le sens "profond" de la révélation réside dans le *bāṭin* dont la connaissance s'avère indispensable au salut de l'âme, son Dépositaire, l'Imām, acquiert une préséance de fait sur le Prophète-Énonciateur, dont le rôle se limite à "faire descendre" le *ẓāhir*²⁹⁵.

Loin de se limiter au seul texte révélé, la distinction entre *ẓāhir* et *bāṭin* s'applique également aux pratiques rituelles et aux prescriptions légales imposées par la Loi religieuse, la *ṣarī'a*. D'où la tentation à laquelle le chiisme a été exposé durant toute son histoire, d'allégoriser la *ṣarī'a*, de n'en retenir que le *bāṭin* tout en rejetant le *ẓāhir*, comme on jette l'écorce d'un fruit. Le gnostique initié au sens "véritable et spirituel" des prescriptions légales et cultuelles serait alors automatiquement dispensé d'en pratiquer la lettre. À cela s'ajoute la conviction, surtout présente dans l'ismaélisme et partagée par les auteurs druzes, que la prophétie n'a commencé qu'avec Noé, le premier Énonciateur qui a soumis les hommes aux prescriptions d'une *ṣarī'a*, en cachant le *bāṭin* sous l'écorce du *ẓāhir*. L'apparition du *ẓāhir* et de la *ṣarī'a* clôt ainsi l'ère adamique, où la gnose était directement accessible. Mais cette condition paradisiaque sera restaurée par le *Qā'im*, le Résurrecteur, qui mettra fin au cycle prophétique en abrogeant la Loi²⁹⁶.

²⁹³ N° 12, p. 256.

²⁹⁴ N° 33, p. 398.

²⁹⁵ De Smet (1994), pp. 197-220.

²⁹⁶ Madelung (1961), pp. 80, 89, 103-104, 107-109; Jambet (1990), pp. 95-135.

Ces conceptions ont engendré au sein de l'ismaélisme des courants antinomistes dont les plus connus sont ceux des Carmathes du Baḥrayn et des "Assassins" d'Alamūt. Afin de neutraliser toute tendance antinomiste et messianique au sein de l'ismaélisme, des auteurs "modérés" comme Kirmānī, soucieux de préserver la continuité du régime fatimide, ont professé un strict équilibre entre le *ẓāhir* et le *bāṭin*: tout en critiquant les musulmans "exotéristes" (en particulier les sunnites) qui se plient aveuglement aux prescriptions de la *šarī'a* sans en connaître le sens interne, ils combattent avec véhémence les courants extrémistes qui jettent la loi islamique par-dessus bord²⁹⁷.

La doctrine prêchée par Ḥamza se distingue toutefois des mouvements antinomistes ismaéliens non seulement par sa radicalité, mais avant tout par son rejet simultané du *ẓāhir* et du *bāṭin*. En plusieurs de ses épîtres il soutient qu'al-Ḥākim, par ses actions apparemment insolites, a abrogé la *šarī'a* en ses deux aspects — *ẓāhir* et *bāṭin*: "dans le présent traité (= n° 6), je vais vous expliquer comment la Loi a été détruite pilier par pilier, à la fois en son sens apparent et en son sens caché, et je vous démontrerai que le salut ne réside en aucun de ces deux sens"²⁹⁸. Le *ẓāhir* étant associé aux Énonciateurs et le *bāṭin* aux Fondateurs, qui ne sont que des incorporations de *ḥudūd* blâmables, les deux aspects de la *šarī'a* (les "deux Lois" dans le langage de Ḥamza) revêtent une nature "diabolique". Ils ont été imposés aux hommes comme un châtiment, pour s'être détournés du *Tawḥīd* de Notre Seigneur en faveur du *širk* professé par Satan. Dès lors, la Loi représente l'Enfer dont on ne peut se libérer qu'en acceptant le *Tawḥīd*: la doctrine unitaire libère l'homme de l'emprise de la *šarī'a*. Le rejet simultané du *ẓāhir* et du *bāṭin*, du *tanzīl* et du *ta'wīl*, est la condition nécessaire pour accéder au salut²⁹⁹.

Cette doctrine se traduit sous la plume de Ḥamza par un antinomisme d'une rare violence. En voici quelques échantillons: "la parole la plus mauvaise, la plus détestable et la plus odieuse est l'énonciation des Lois blâmables en chaque siècle et à toute époque. Car les Énonciateurs génèrent la confusion, l'adversité et la division"; "les Énonciateurs sont les mines d'où sont extraites les lois éphémères et dénuées de sens, ainsi que les actions corrompues et basses"; "*Leur nudité leur apparut* (S. 7: 22): ce qui se manifesta à eux [Adam et Ève], c'était la vanité des propos juridiques propres aux deux Lois, qui occupent respectivement le

²⁹⁷ Ainsi, p. ex., Kirmānī, *Maṣābīḥ*, pp. 68-69.

²⁹⁸ N° 6, p. 159; cf. n° 7, p. 182; 8, p. 191; 9, p. 194; 18, pp. 345-347.

²⁹⁹ N° 6, pp. 169-171; 7, pp. 181, 183; 9, pp. 196-197; 10, p. 208; 11, pp. 228-229, 238-239, 241; 17, pp. 339-340; 37, pp. 437-438.

rang de l'urine et des excréments, alors que leurs auteurs se situent au niveau des organes génitaux et du derrière"; "celui qui s'arrête à la Loi édictée par le veau et le buffle, n'obtiendra de la religion que des ordures"³⁰⁰.

Le druzisme comme "troisième voie"

Al-Ḥākim ayant abrogé le *ẓāhir* et le *bāṭin* de toutes les Lois et révélations antérieures, y compris la religion de Muḥammad, la doctrine unitaire se présente comme la "troisième voie", "la voie du milieu" (*aṭ-ṭarīqa al-wuṣṭā, al-maḥaḡḡa al-wuṣṭā*), la "voie droite" (*as-sīra al-mustaqīma*) ou la "troisième naissance" (*an-nuṣū' aṭ-ṭālīṭ*), qui donne accès au *Tawḥīd* et mène tout droit au salut de l'âme. "Les deux voies, écrit Ḥamza, celle de droite et celle de gauche, mènent à l'errance, tandis que la voie médiane est le chemin idéal (*manḥaḡ*); le but ultime est la voie médiane qui vous libère des deux autres"³⁰¹.

Selon Ḥamza, la troisième voie s'ouvre après l'abrogation du *ẓāhir* et du *bāṭin*. Les écrits de Tamīmī, par contre, abordent le thème d'une façon certes plus nuancée, mais non dénuée d'ambiguïté, en comparant la troisième voie, celle du *Tawḥīd*, à l'unité (*al-fard*) qui relie et unifie les deux composantes d'un couple. Cette image se prête à deux lectures opposées: soit la doctrine unitaire dépasse le *ẓāhir* et le *bāṭin*, abrogés par la manifestation de Notre Seigneur sous l'apparence d'al-Ḥākim; soit elle forme une sorte de moyen-terme entre le *ẓāhir* et le *bāṭin*, qui deviennent alors les deux bases dont le *Tawḥīd* représente le couronnement ou la synthèse³⁰².

Cette ambiguïté a engendré un débat qui déchire de nos jours la communauté druze: la question de savoir si la doctrine unitaire doit être considérée comme une "école" ou "secte" islamique (*maḏhab*), ou si elle représente au contraire une "voie" (*maslak*) qui s'est séparée de l'islam pour former une religion autonome, *dīn at-tawḥīd*³⁰³.

Les sept préceptes de la Loi spirituelle

Néanmoins, Ḥamza écrit en toutes lettres qu'al-Ḥākim a abrogé les sept "piliers" de l'islam ismaélien: la profession de foi (*ṣahāda*), la

³⁰⁰ Respectivement n° 11, pp. 229 et 231; n° 12, pp. 253 et 265.

³⁰¹ N° 6, p. 171; cf. n° 1, p. 133; 9, pp. 194, 196-197; 11, pp. 236-237; 12, p. 265; 13, p. 282; 14, p. 293; 17, p. 330.

³⁰² N° 36, pp. 421-423, 431-433; 38, pp. 443, 445-446.

³⁰³ Sur ce débat et ses enjeux actuels, voir Schenk (2002), pp. 150-183; 257, 265, 292; De Smet (2003), pp. 103-104.

prière (*ṣalāt*), la dîme (*zakāt*), le jeûne (*ṣawm*), le pèlerinage (*ḥağğ*), la guerre sainte (*ğihād*) et la fidélité aux Imāms (*walāya*)³⁰⁴. À leur place, il établit pour ses disciples sept “vertus unitaires et religieuses” (*ḥiṣāl tawḥīdīya dīnīya*), à savoir: la véracité (*ṣidq*) du langage, la protection (*ḥifẓ*) des frères, l’abandon (*tark*) de tous les cultes antérieurs, la disassociation (*bar’a*) des forces du mal et de l’oppression, la profession de l’unicité (*tawḥīd*) de Notre-Seigneur, la satisfaction (*riḍā*) envers ses actions et la soumission (*taslīm*) à ses commandements³⁰⁵.

Ces sept prescriptions forment une “loi spirituelle” (*ṣarī’a rūḥānīya*), dépourvue de toute contrainte légale (*taklīf*) et qui n’a ni sens apparent, ni sens caché³⁰⁶. Cela n’empêche que Ḥamza entend juger les Unitaires selon les règles de sa “Loi spirituelle”. Il envisage une juridiction propre aux Unitaires³⁰⁷, mais outre quelques principes généraux — révolutionnaires il est vrai — concernant le statut de la femme et le divorce³⁰⁸, ses écrits conservés dans les *Rasā’il al-Ḥikma* contiennent peu d’éléments concrets à ce sujet³⁰⁹.

Le Coran, parole d’Allāh-Salmān

Ḥamza annonce de façon explicite que l’islam a été abrogé en son intégralité, c’est-à-dire en son double aspect *ẓāhir* et *bāṭin*. En outre, il a une perception très négative de Muḥammad, un des *aṣḥāb an-nawāmīs* qui a soumis avec une rare violence une grande partie de l’humanité à la tyrannie de sa Loi mensongère. Le Prophète de l’islam n’est autre que l’incorporation d’un *ḥadd* blâmable, l’adversaire de l’Intellect Salmān³¹⁰.

Or — et il y a là un étrange paradoxe! —, les textes de Ḥamza et de Tamīmī sont émaillés de citations coraniques. Certes, les versets du Coran sont soumis à des exégèses audacieuses, qui n’hésitent pas à en détourner le sens, voire à interpoler ou à modifier le texte reçu, dans le seul

³⁰⁴ Voir *infra*, p. 159 n. 139.

³⁰⁵ Ces sept préceptes apparaissent pour la première fois dans la pièce n° 7 (p. 183), datée de Ramadan 408, donc dès le début de la prédication de Ḥamza. Ils seront évoqués en de nombreux traités ultérieurs; cf. n° 8, p. 191; 9, pp. 195, 197, 203; 10, pp. 213, 222; 12, p. 265; 16, p. 322. De toute évidence, Ḥamza a emprunté ses préceptes à l’ismaélisme fatimide. Ainsi, la plupart relèvent de la règle de conduite que l’initié ismaélien doit observer envers l’Imām, selon Qāḍī an-Nu’mān, *Kitāb al-Himma*, pp. 51-52, 74.

³⁰⁶ N° 11, pp. 235-236; 13, pp. 272, 282-283; 15, p. 310; 28, p. 381.

³⁰⁷ N° 21, p. 361; 28, p. 381.

³⁰⁸ N° 15, p. 310; 25, pp. 373-374.

³⁰⁹ Ḥamza serait l’auteur d’un écrit intitulé *aṣ-Ṣarī’a ar-rūḥānīya fī ‘ilm al-laṭīf wa l-baṣīf wa l-kaṭīf* qui ne fait pas partie des *Rasā’il al-Ḥikma*; voir *infra*, p. 89.

³¹⁰ N° 12, pp. 255-257; voir *supra*, p. 62.

but de retrouver dans le livre sacré de l'islam des allusions aux doctrines unitaires, notamment à la divinité d'al-Ḥākīm³¹¹. Cette démarche montre que les auteurs druzes, ainsi que leurs lecteurs, accordent malgré tout une grande autorité au Coran.

Les écrits de Ḥamza et de Tamīmī ne posent pas explicitement la question de la nature et de l'origine du Coran. Si la *ṣarī'a* et son exégèse ésotérique (*ta'wīl*) font l'objet d'attaques et d'insultes continues, le Coran reste relativement épargné. Mais ni le texte, ni sa source ne semblent jouir de la vénération dont les musulmans les entourent.

Particulièrement instructives à cet égard sont les formules qui introduisent certaines citations coraniques. Point d'eulogies pour annoncer la Parole de Dieu, mais des phrases laconiques dans le genre: "*il* a dit dans le Coran"; "*il* dit à Muḥammad"; "suivant la parole qu'*il* adressa à Muḥammad"³¹². Le Coran contient donc une parole adressée à Muḥammad, mais une parole émanant de qui? Quelle est l'identité du "*il*" dont le Coran rapporte les propos? Il ne s'agit certainement pas de Notre Seigneur — le "*il*" n'étant suivi d'aucune eulogie — mais d'un de ses serviteurs. Ḥamza ne laisse aucun doute à ce sujet: "comme le serviteur de Notre Seigneur a dit dans son livre"; "comme le serviteur de Notre Seigneur l'a dit dans le Coran par la bouche du sixième Énonciateur"³¹³.

Ce "serviteur de Notre Seigneur" qui s'adresse à Muḥammad dans le Coran, n'est autre qu'*Allāh*, c'est-à-dire Salmān, l'incorporation de l'Intellect à l'époque de Muḥammad: "il s'agit en fait des paroles du Devançant, qui est Salmān; il les adresse à l'Énonciateur, qu'il nomme son 'fils' parce qu'il lui confère l'instruction et l'influx"³¹⁴. Certes, Salmān avait de sérieuses réserves envers Muḥammad³¹⁵, mais on est en droit de se demander pourquoi il a dispensé son enseignement à l'incorporation d'un *ḥadd* blâmable au service d'Iblīs. Pour tromper les hommes, les mettre à l'épreuve, les châtier? L'attitude des auteurs druzes envers le Coran demeure en tout cas ambiguë³¹⁶.

³¹¹ Voir, par exemple, l'exégèse de S. 10: 25, dans n° 9, pp. 201-203, et celle de S. 13: 16-18, dans n° 10, pp. 208-210.

³¹² Ainsi, p. ex., n° 9, p. 201; 10, pp. 208, 213, 216, 221; 11, p. 227. Contrairement à l'usage musulman, les auteurs druzes ne font suivre le nom du Prophète d'aucune eulogie.

³¹³ N° 11, p. 233; cf. n° 11, pp. 234, 241.

³¹⁴ N° 11, p. 227. Sur Salmān comme incorporation de l'Intellect, voir *supra*, p. 62.

³¹⁵ Comme en témoigne la citation persane tronquée, n° 17, p. 331.

³¹⁶ Cf. Schenk (2002), p. 323. Al-Muqtanā est à cet égard beaucoup plus explicite que Ḥamza. Dans sa *Risālat at-tabyīn wa l-istidrāk* (n° 71), il soutient que Muḥammad a mal transmis l'instruction de Salmān, à défaut d'en avoir saisi le sens exact et surtout par cupidité, n'hésitant pas à forcer certains versets pour les plier à ses besoins matériels (et surtout sexuels!); cf. Yassyn (1985: 3), pp. 7-38. En revanche, il semble avoir une meilleure

Les Mağālis al-ḥikma fatimides

Tout aussi ambiguë est la position de Ḥamza par rapport aux *Mağālis al-ḥikma* ismaéliens. Bien que le *bāṭin* enseigné par les *du'āt* dans les “Assemblées de la Sagesse” ait été abrogé par al-Ḥākim³¹⁷ et que Ḥamza critique sévèrement la doctrine des docteurs ismaéliens³¹⁸, il se réfère continuellement aux *Mağālis*, quitte à soumettre leur contenu à une exégèse “unitaire” ou à les récupérer en faveur de sa cause³¹⁹. Dès lors, les *Rasā'il al-Ḥikma* contiennent de nombreuses citations des *Mağālis*, qui présentent un intérêt majeur pour notre connaissance de la doctrine ismaélienne fatimide au début du 11^e siècle, d'autant plus que les premiers recueils qui nous en soient conservés sont plus tardifs, datant du règne d'al-Mustanşir (1036-1094)³²⁰.

Le druzisme, une résurgence du mouvement carmathe?

Le recours fréquent aux *Mağālis al-ḥikma*, ainsi que les nombreux parallèles que nous avons relevés avec les ouvrages de Kirmānī, montrent l'ancrage profond de la doctrine de Ḥamza dans l'ismaélisme fatimide. Toutefois, elle s'en écarte par un nombre de points capitaux, tels que la distinction dans l'essence divine du *lāhūt* et du *nāsūt*, l'inhérence du *nāsūt* dans un “lieu” (*maqām*) d'apparence humaine, la pentade de *ḥudūd* et leur incorporation dans des enveloppes charnelles (*qamīṣ*), l'orgueil du démiurge, la nature dualiste de la cosmogonie, la “déification” de Salmān et sa préséance sur Muḥammad, la métempsycose et l'antinomisme. Il y a là autant d'éléments, inacceptables pour les ismaéliens modérés de tradition fatimide, qui rapprochent le druzisme du chiisme dit “extrémiste” (*ḡulūw*). Ces doctrines apparaissent en effet dans la littérature des *ḡulāt*, comme l'*Umm al-Kitāb*, le *Kitāb al-Haft* et les ouvrages nuṣayrīs. Mais elles sont également attestées dans les plus anciens textes ismaéliens actuellement connus, ceux de tendance “car-

opinion de l'Évangile, qui contient la parole de Yasū' al-Masīḥ, l'incorporation de l'Intellect à l'époque de Jésus; cf. De Smet (2004: 3), pp. 190-192.

³¹⁷ N° 6, p. 176: “Notre Seigneur ayant abrogé ce que nous avons entendu dans l'Assemblée...”. Sur les *Mağālis al-ḥikma*, voir *infra*, p. 136 n. 63.

³¹⁸ Voir, p. ex., n° 6, pp. 173, 175-178; 7, p. 184, ainsi que *supra*, p. 55.

³¹⁹ On en trouvera des exemples dans les traités n° 6, pp. 169-178; 13, p. 282; 16, pp. 320-324; 18, pp. 342-349; 38, p. 446.

³²⁰ Il s'agit des *Mağālis al-Mustanşirīya* et des *Mağālis* d'al-Mu'ayyad fi d-Dīn aš-Šīrāzī; cf. Stern (1983), pp. 239-240; Bryer (1976), pp. 25-26. Le projet annoncé par Bryer de réunir toutes les citations des *Mağālis* contenues dans les textes druzes, mériterait en effet d'être réalisé.

mathe", en particulier le *Kitāb al-Kašf* et le *Kitāb al-Fatarāt*³²¹, auxquels se rattache la *Risāla* d'Abū 'Īsā al-Muršid. La plupart de ces thèmes réapparaîtront plus tard dans l'ismaélisme post-fatimide de tendance ṭayyibite.

Mais c'est surtout par son messianisme révolutionnaire que Ḥamza s'inscrit dans la mouvance carmathe. Pour les prédicateurs carmates, l'avènement du Mahdī ou du Qā'im marquera l'abrogation de toutes les Lois (*raḡ' aš-šarā'i'*) et le retour à l'état paradisiaque antérieur à la chute d'Adam, lorsque les hommes n'étaient soumis à la contrainte d'aucune loi. Ainsi, en 931, le *dā'ī* Abū Ṭāhir présenta à ses disciples un jeune Persan originaire d'Ispahan comme étant le Mahdī attendu. Il annonça que celui-ci restaurera d'ici peu la religion originelle d'Adam et démasquera les soi-disant révélations de Moïse, Jésus et Muḥammad comme un ensemble de mensonges et de tromperies³²². Or, Ḥamza fait intervenir ce même Abū Ṭāhir, aux côtés d'autres chefs carmates, dans son singulier récit de l'époque de Šaṭnīl, l'Adam biblique³²³. En cette épître n° 12, il tente de gagner à sa cause les Carmathes, qualifiés d'Unitaires dissidents³²⁴. Par ailleurs, il défend à l'exemple des Carmathes l'origine qaddāḥite des Fatimides³²⁵.

L'originalité de la doctrine de Ḥamza réside cependant en sa volonté de se situer en-dehors de l'islam. Les manifestations de Notre Seigneur et de l'Intellect se font successivement sous les apparences d'al-Bār / Šaṭnīl et d'al-Ḥākīm / Ḥamza, non sous celles de 'Alī et de Muḥammad, comme c'est le cas dans l'ismaélisme et chez la plupart des *ḡulāt*, y compris les Nuṣayrīs. Les principaux protagonistes de l'islam sunnite et chiite deviennent, au contraire, des incorporations de *ḥudūd* blâmables ou des émissaires de l'Adversaire, dont la mission semble être purement punitive: châtier les hommes pour avoir sombré dans l'associationnisme et refusé le *Tawḥīd*. En ce sens, il est sans doute légitime de considérer Ḥamza comme le fondateur d'une nouvelle religion distincte de l'islam. Mais il est inexact qu'il ait inventé cette religion de toutes pièces. Elle se rapproche en réalité de la doctrine ismaélienne initiale, qui présente de nombreux points en commun avec les mouvements *ḡulāt* et dont les aspects les plus éloignés de l'orthodoxie musulmane ont été

³²¹ Sur le *Kitāb al-Fatarāt* attribué à Ġa'far b Maṣṣūr al-Yaman, voir l'étude préliminaire de Halm (1975), pp. 91-107.

³²² Madelung (1959), pp. 75-76; Halm (1988), p. 207.

³²³ Voir *supra*, p. 61.

³²⁴ Voir *infra*, pp. 249-250.

³²⁵ Voir *supra*, p. 63, et *infra*, p. 163 n. 164.

gommés par l'enseignement officiel du régime fatimide, tel qu'il fut systématisé par Kirmānī à l'époque même de Ḥamza.

Dès lors, les textes druzes nous permettent de mieux entrevoir la continuité entre cet ismaélisme "originel" de tendance "carmathe", dont peu de témoins sont parvenus jusqu'à nous, et l'abondante littérature ṭayyibite, élaborée au Yémen à partir de la moitié du 12^e siècle, qui en est l'héritière directe³²⁶.

D. Les *Rasā'il al-Ḥikma*

1. Structure et rédaction des *Rasā'il*

Le recueil des *Rasā'il al-Ḥikma*, tel qu'il est parvenu jusqu'à nous, est le produit d'une rédaction postérieure à la composition des épîtres. À défaut d'informations fiables, nous ignorons à quelle époque elle fut faite, par qui, à quel endroit et selon quels critères. L'analyse des textes et des manuscrits révèle certes quelques indices, mais dans l'état actuel des connaissances il serait téméraire de formuler des conclusions définitives.

Le nombre des épîtres, leur ordre et leur disposition en volumes

À base du matériel limité qui était à sa disposition³²⁷, Sylvestre de Sacy avait dénombré 113 traités différents, qui apparaissent selon un ordre fixe dans les manuscrits, et il en a dressé l'inventaire³²⁸. En outre, il s'était aperçu qu'aucun manuscrit ne couvre l'intégralité du recueil, mais que, au contraire, ils se limitent tous à une partie. La division des traités entre les manuscrits étant à peu près toujours la même, il en déduit que l'ensemble se compose de plusieurs livres, comportant notamment les traités 1 à 14, 15 à 40, 41 à 68 et 71 à 113. Ne connaissant les n° 69 et 70 que par un seul manuscrit fragmentaire, ajouté à la suite du Ms. 1583 de la BN, il suppose qu'il pourrait s'agir du début d'un volume inconnu par

³²⁶ Sur la continuité entre l'ismaélisme pré-fatimide et ṭayyibite, voir nos observations préliminaires dans: De Smet (1999), pp. 45-53. Cette étude pourra maintenant être élargie à la lumière des données fournies par les *Rasā'il al-Ḥikma*.

³²⁷ Voir *supra*, p. 11 n. 38.

³²⁸ De Sacy (1838), I, pp. CCCCLXVI-DXIV. En fait, il arrive à un total de 123 traités, suite à une coquille à la page DXII, où il saute du n° CVIII au n° CXIX, soit dix numéros. Cette numérotation, avec correction de l'erreur, a été adoptée par la plupart des orientalistes comme un moyen commode pour désigner les traités. Nous suivons cet usage, mais en tenant à l'esprit qu'aucune numérotation n'apparaît dans les manuscrits druzes.

ailleurs³²⁹. Notre propre enquête, menée sur une base beaucoup plus étendue, permet à la fois de confirmer et de préciser les conjectures du grand arabisant français.

De loin le plus grand nombre des manuscrits conservés dans les bibliothèques occidentales contiennent soit les traités n° 1 à 14, soit les n° 15 à 40³³⁰. Il est hors de doute que ces pièces forment deux livres distincts, car tous les manuscrits que nous avons consultés portent à la fin du n° 14 la mention: “la première partie est terminée; y fait suite la seconde”³³¹. Il est assez courant que les manuscrits du deuxième volume reprennent au début ou à la fin un ou plusieurs traités du premier tome, en général les pièces n° 5, 8 et 13, qui semblent dès lors revêtir une importance particulière³³². Les manuscrits druzes accessibles en Occident ayant presque tous été pris dans les *ḥalwa*’s, la fréquence de ces deux volumes laisse supposer qu’ils jouent un rôle central dans les rituels ordinaires.

À partir du traité n° 41, tout se complique: les manuscrits deviennent beaucoup plus rares, s’avèrent souvent incomplets et, de surcroît, diffèrent dans le groupement des traités. Les n° 41 à 68 forment un ensemble car, à quelques exceptions près, aucun manuscrit ne combine ces traités avec ceux de la séquence suivante (à partir du n° 71). En revanche, la plupart des manuscrits contiennent soit les n° 41 à 55, soit les n° 56 à 68; une minorité seulement reprend toute la série, du n° 41 au n° 68³³³. Aucune indication dans le texte ne permet d’établir s’il s’agit d’un seul volume ou de deux volumes distincts.

Sensiblement plus rares encore, sont les manuscrits de la dernière partie du recueil, soit les n° 71 à 113: seuls quelques exemplaires complets sont attestés en Occident. Nous pouvons en conclure que ces traités ne sont pas d’un usage courant parmi les Druzes et que seulement les centres religieux les plus importants en possèdent des copies. En effet, toutes les *ḥalwa*’s ne semblent pas posséder les *Rasā’il al-Ḥikma* en leur intégralité³³⁴.

³²⁹ De Sacy (1838), I, pp. CCCCXCIV-CCCCXCV.

³³⁰ Voir l’inventaire des manuscrits, *infra*, pp. 98-106. On y trouvera également l’explication des sigles par lesquels nous désignons les manuscrits.

³³¹ Voir *infra*, n° 14, p. 300.

³³² Sur ces manuscrits “élargis”, voir *infra*, p. 101 n. 451. Quelques manuscrits ne contiennent que ces trois textes, voire un seul; c’est le cas notamment de C¹, M², P⁶, P⁷.

³³³ Entre autres: Dr², Ma⁵, P²⁴, P²⁵, P²⁶, P²⁷, U⁵.

³³⁴ Ainsi, la *ḥalwa* pillée à l’époque de Louis XIV par le Pacha ottoman auquel Naṣrallāh b. Ġilda devait ses manuscrits (voir *supra*, p. 10 n. 34, et *infra*, p. 107), ne possédait que les deux premiers volumes et un troisième contenant les n° 41 à 55.

Quant aux n° 69 et 70, déjà considérés par de Sacy, à la suite de Pétis de la Croix, comme des pièces “hors d’œuvre” qui appartiendraient à un volume inconnu par ailleurs³³⁵, ils n’apparaissent que dans quelques rares manuscrits³³⁶. Il s’agit probablement de falsifications destinées à discréditer les Druzes³³⁷.

Les *Rasā’il al-Hikma* se composent donc de 111 traités, qui suivent un ordre fixe et dont les deux premières parties (n° 1 à 14 et 15 à 40) sont les plus répandues. La disposition des traités à partir du n° 41 en volumes distincts n’est pas uniforme. Comme de Sacy l’a remarqué avec raison³³⁸, rien dans les *Rasā’il* ne nous apprend de combien de volumes se compose le recueil entier. Les numérotations des volumes apportées sur certains manuscrits sont de main occidentale, tout comme la numérotation des traités³³⁹. L’arrangement de la plupart des manuscrits laisse supposer une division du recueil en cinq volumes (1-14, 15-40, 41-55, 56-68, 71-113), bien que la tradition druze (moderne?) parle généralement de six tomes³⁴⁰. En ce cas, il faut diviser la dernière partie en deux : n° 71 à 77 et 78 à 113, ce que font effectivement un certain nombre de manuscrits³⁴¹. Par ailleurs, les Druzes désigneraient ces six livres à l’aide d’un mot figurant dans le titre du premier traité de chaque livre : *as-Siğill* (n° 1), *ar-Radd* ou *ad-Dāmiḡa* (n° 15), *al-Ġuz’ al-Awwal* (n° 41), *al-Īqāz* (n° 56), *al-Mi’rāḡ* (n° 71) et *at-Tawbīl* (n° 78)³⁴². Il n’y a cependant aucune trace de ces titres dans les manuscrits.

³³⁵ De Sacy (1838), I, p. CCCCXCIV.

³³⁶ Le ms. Paris BN Fonds arabe 1429 / 1583 (P²⁹) est une copie de P²⁵ faite par Pétis de la Croix, à l’exception des derniers folios qui contiennent le n° 69 et les trois premières lignes du n° 10. Le ms. Manchester, *John Rylands Library*, Arabic Ms. 117b / 657 (Ma⁴) reprend également le n° 69 et le début du n° 70 : il fut copié en 1775 par le dragoman français Perelle (à base du P²⁹?). Enfin le ms. Munich, Orient. 225 / Codex Clot Bey 7 renferme le n° 69 et un “catéchisme” druze : il s’agit là encore d’un manuscrit suspect ; voir *infra*, p. 90 n. 398.

³³⁷ Voir *infra*, p. 87 n. 377.

³³⁸ De Sacy (1824), p. 15.

³³⁹ Aussi, ces indications sont souvent en latin ou en français (voir, p. ex., les ms. de la Vaticane décrits par Crispo-Moncada [1900], pp. 80-83), voire bilingue arabe-français (comme, p. ex., le Ms. Munich 223 / 123 Quatr. [M⁸], qui porte sur le feuillet de garde en caractères arabes *Kitāb al-rābi’ wa l-ḡāmis*, immédiatement suivi de la notice, écrite par la même main : “4e et 5e livres des dogmes” ; cf. Aumer [1866], p. 69).

³⁴⁰ Abu-Izzeddin (1984), pp. 108-109, 236 ; Azzi (1992), pp. 25-26 ; Firro (2001), p. 554 ; Wehr (1942), pp. 188-189, 207.

³⁴¹ Notamment : Ca¹⁰, L¹², M¹⁰, P³³, P³⁴, P³⁵, S¹⁰, Tr⁷, U⁷, W⁸.

³⁴² Ces noms apparaissent notamment sur une feuille isolée, écrite en arabe par une main récente et insérée au début du Ms. Munich 217 / 320^a Quatr. (M¹) ; cf. Aumer (1866), p. 68. Ils sont confirmés par l’exposé du Druze renégat publié dans Petermann (1865), p. 377 (avec inversion des titres des livres 3 et 4), ainsi que par Azzi (1992), pp. 25-26.

Le titre du recueil

Un problème analogue concerne le titre du recueil groupant les 111 traités religieux druzes. En tête du Ms. BN 1408 / 1580 se trouve une courte notice en latin, suivie de trois lignes écrites maladroitement en caractères arabes: *hādā Kitāb al-Mašāhid fī l-asrār at-tawhīdīya li-Mawlānā al-Hākim ġalla dīkruhu* (“Ceci est le Livre des Assemblées concernant les secrets de l’Unité de Notre Seigneur al-Hākim, que sa mémoire soit exaltée”). De Sacy a conjecturé, non sans raison, que cette notice, répétée deux fois dans le Ms. 1429 / 1583, est de la main de Pétis de la Croix³⁴³. En effet, à l’exception de ces deux manuscrits parisiens, aucun des nombreux manuscrits que nous avons examinés ne porte ce titre, ni un autre d’ailleurs. En outre, les 111 traités ne comportent pas la moindre allusion à un éventuel titre général du recueil. Pourtant, il est peu probable que Pétis de la Croix l’ait inventé de toutes pièces, puisqu’il est également cité par Adler dans un exposé sur les Druzes paru en 1782³⁴⁴, qui dépend à son tour d’une réfutation de la secte druze, écrite en italien par Joseph Molinari, missionnaire dans le district de Sidon³⁴⁵. On pourrait supposer que Naṣrallāh b. Ġilda, lors de sa visite à Versailles³⁴⁶, a communiqué ce titre à Pétis de la Croix et que Molinari (à moins qu’il ait eu connaissance des manuscrits parisiens ou du mémoire de Pétis, ce qui semble peu probable) a recueilli ce même titre à Sidon. On pourrait en conclure qu’au 18^e siècle le recueil était connu sous cette dénomination en pays druze. Néanmoins, les Druzes actuels parlent couramment des *Rasā’il al-Ḥikma*, les “Épîtres de la Sagesse”, titre qui tend à se généraliser dans la littérature sur les Druzes³⁴⁷, bien que le recueil, ou plutôt son contenu, soit parfois désigné comme *al-Ḥikma al-Šarīfa*³⁴⁸. Si la notion de *ḥikma* — la “Sagesse” révélée par l’incorporation de la divinité dans al-Hākim — joue en effet un rôle important dans la doctrine druze, le titre de *Rasā’il al-Ḥikma* était ignoré de Sylvestre de Sacy. Par ailleurs, il n’est attesté dans aucun des manuscrits que nous

³⁴³ De Sacy (1824), pp. 12-13. D’ailleurs, Pétis reprend ce titre dans son mémoire paru dans le *Journal des Savants* (voir *supra*, p. 10 n. 36).

³⁴⁴ Adler (1782), p. 136. Après avoir cité le titre en caractères arabes (*Kitāb al-Mašāhid wa l-asrār at-tawhīdīya*), Adler traduit: *Liber documentorum et arcanorum religionis Druzæ*; cf. de Sacy (1824), p. 13.

³⁴⁵ Orsatti (1996), pp. 13-16.

³⁴⁶ Voir *supra*, p. 10.

³⁴⁷ Ainsi, p. ex., Azzi (1992), p. 25; Dupont (1994), p. 95; Firro (2001), p. 554; Swayd (1998), p. 54.

³⁴⁸ Abu-Izzeddin (1984), p. 108.

avons consultés³⁴⁹. Sans doute s'agit-il d'une innovation relativement récente³⁵⁰.

L'absence dans les épîtres mêmes de toute allusion à un éventuel titre du recueil, à sa division en livres et à leurs titres respectifs, nous fait conclure que les notices à ce sujet, non uniformes et ajoutées aux manuscrits par des mains plus récentes et souvent occidentales, reflètent une tradition orale qui en tout cas s'avère de loin postérieure à la constitution des traités.

Les auteurs des épîtres, leur datation et leur classement

Les *Rasā'il al-Ḥikma* contiennent des traités d'une longueur inégale: de larges épîtres d'une vingtaine de folios y alternent avec de courtes pièces couvrant à peine quelques folios³⁵¹. Leur ordre n'est certes pas arbitraire, bien que le critère suivi lors de la rédaction de la recension actuelle ne soit pas apparent à première vue. En fait, trois éléments semblent avoir été pris en compte, mais non d'une manière rigoureuse: les auteurs, la datation et le contenu.

Hormis les quatre premiers traités, qui forment un cas spécial sur lequel nous reviendrons, toutes les pièces du recueil sont soit anonymes, soit transmises sous le nom des trois principaux dignitaires de la *da'wa* unitaire: Ḥamza b. 'Alī ("l'Intellect"), Ismā'īl at-Tamīmī ("l'Âme") et Bahā' ad-Dīn al-Muqtanā ("l'Aile droite")³⁵².

Une tradition, apparemment vivante parmi les Druzes d'aujourd'hui, divise les *Rasā'il* entre ces trois auteurs: les pièces 5 à 35 seraient de Ḥamza, 36 à 40 passent sous le nom de Tamīmī, alors que tout le reste

³⁴⁹ Il apparaît toutefois sur la feuille moderne incluse dans le Ms. Munich 217 / 320^a Quatr. (voir *supra*, p. 77 n. 342); cf. Wehr (1942), p. 207.

³⁵⁰ Selon l'informateur de Petermann, les Druzes désigneraient leurs épîtres sous le titre de *Mağālis al-ḥikma wa 'ulamā'ihim* (Petermann [1865], p. 377). Outre le fait que la formulation semble bizarre, ce titre n'est attesté nulle part ailleurs. Il pourrait s'agir d'une confusion avec les *mağālis al-ḥikma*, les séances d'instruction doctrinale organisées par les propagandistes fatimides, dont il est souvent fait mention dans les textes druzes. Par ailleurs, le soi-disant "Catéchisme" druze désigne le recueil comme *Kitāb Ḥikmat Ḥamza*; cf. Branca (1996), § 78, pp. 56 et 104; Azzi (1992), p. 284, traduit par "les Épîtres de la Sagesse de Hamzé", ce qui ne figure pas dans le texte arabe!

³⁵¹ Pour un aperçu des épîtres, leurs titres, auteurs, datation éventuelle et contenu, on se rapportera à l'inventaire sommaire — et pas toujours fiable — dressé par de Sacy (1838), I, pp. CCCCLXVI-DXIV, à compléter par Ahlwardt (1891), pp. 592-618.

³⁵² Contrairement à ce qu'affirme C. Brockelmann, *GAS*, Suppl. I, p. 716, les *Rasā'il al-Ḥikma* ne contiennent aucun écrit de Darazī, pour la simple raison qu'il tomba en disgrâce; par ailleurs, aucune pièce n'est attribuée à al-Ḥākim.

du recueil (41 à 111) serait l'œuvre d'al-Muqtanā³⁵³. Or, la réalité s'avère plus complexe. En effet, seul un nombre limité de pièces mentionnent explicitement un nom d'auteur. Ainsi, les traités n° 9, 10, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28 et 34 sont explicitement attribués à Ḥamza; Tamīmī est donné comme l'auteur des n° 36, 38, 39 et 40; enfin, al-Muqtanā est présenté comme l'auteur des n° 45, 55, 73, 76, 81, 87, 88, 90, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 112 et 113. Parmi les traités anonymes de la série 5 à 35, seul le n° 32 n'est certainement pas de Ḥamza³⁵⁴; les autres pourraient lui être attribués à base d'une certaine unité de style et de vocabulaire, bien que l'état actuel des connaissances ne nous permette pas d'émettre un jugement définitif.

Rien ne s'oppose a priori à attribuer le n° 37 à Tamīmī. En revanche, pour ce qui est des traités n° 41 à 113, la question semble plus délicate. Si, avec un certain degré de vraisemblance, on peut attribuer par analogie un nombre de ces pièces à al-Muqtanā³⁵⁵, pour beaucoup d'autres il s'avère difficile de trancher. Il faudra attendre l'édition complète des *Rasā'il* avant de pouvoir se livrer à des comparaisons de style et à une étude minutieuse du contenu. À titre provisoire, nous retenons l'hypothèse que le rédacteur du recueil a voulu classer les épîtres par auteur, ainsi que l'affirme la tradition druze. Mais il est possible, vraisemblable même, qu'il y a inséré des pièces anonymes émanant en fait d'autres auteurs druzes.

Un deuxième principe de classement est d'ordre chronologique. Des 111 traités, seul 36 portent une date. Toujours en excluant les quatre premières pièces (dont les n° 1 et 2 sont datés selon l'ère musulmane, resp. en *Ḍu l-Qa'da* 411 et 400), ces dates s'échelonnent entre l'an 1 de l'ère druze (408 A.H. / 1017-18 A.D.) et l'an 26 (434 A.H. / 1042-43 A.D.)³⁵⁶. Si pour les traités 5 à 40 — les *Rasā'il* attribuées à Ḥamza et

³⁵³ Voir, e.a., Azzi (1992), pp. 130, 134, 137; Dupont (1994), pp. 80, 82; Firro (2001), p. 554. Le "Catéchisme" va dans le même sens: "Question: Qui parmi les dignitaires a mis par écrit (*naṣṣū*) la Sagesse (*ḥikma*) du Seigneur, c'est-à-dire les traités sur lesquels est construite notre religion? Réponse: Trois dignitaires ont mis cela par écrit: Ḥamza, Ismā'īl et Bahā' ad-Dīn [al-Muqtanā]" (Branca [1996], § 36, pp. 43-44, 87).

³⁵⁴ Wehr (1942), pp. 194-195; cf. *infra*, p. 395 n. 1011.

³⁵⁵ Par exemple, le n° 55 mentionne al-Muqtanā comme auteur, ce qui laisse supposer que les n° 53 et 54 sont également de lui, puisque ces trois pièces de polémique anti-chrétienne forment une unité; cf. De Smet (2004: 3), pp. 188-190.

³⁵⁶ Seul les traités les plus anciens portent une double datation, musulmane et druze: "mois de Ṣafar de l'année 408 de l'hégire, qui est la première année de la manifestation du serviteur et de l'esclave de Notre Seigneur" (n° 6); "ce traité a été rédigé au cours du mois de Ramadan de la première année du Résurrecteur du Temps, c'est-à-dire l'année 408 de l'hégire" (n° 7). À partir de l'an 2, l'ère druze est seule en usage.

Tamīmī — l'ordre chronologique est plus ou moins respecté³⁵⁷, il l'est moins dans le reste du recueil, attribué à al-Muqtanā³⁵⁸.

Enfin, un troisième critère de classement entre en jeu, notamment en fonction du contenu des pièces. En effet, une certaine systématique peut être décelée dans l'agencement des épîtres. Ainsi, en faisant toujours abstraction des traités n° 1 à 4, le recueil s'ouvre (n° 5) par le pacte que chaque néophyte doit contracter au moment de son initiation, avant d'être autorisé à lire les autres pièces. Après l'abrogation des “piliers de l'islam” et du sens “externe” et “interne” (*zāhir* et *bāṭin*) de la *ṣarī'a* musulmane (n° 6), sont établis les principes de la “religion unitaire” (*dīn at-tawhīd*): les obligations des croyants (n° 7), le statut de la femme unitaire (n° 8); l'essence de l'Unicité (*tawhīd*) d'al-Ḥākim (n° 9), les preuves de sa divinité (n° 10-11), sa place dans les cycles prophétiques (n° 12), la cosmologie et les rangs de la hiérarchie céleste et religieuse (n° 13-14).

La deuxième partie du recueil rassemble des polémiques contre certains adversaires de la nouvelle prédication — dont les Nuṣayrīs (n° 15) et des “apostats” comme Darazī (n° 16) —, des précisions doctrinales faites à la demande de disciples (n° 17, 18, 19), les lettres de nomination (*taqlīd*) des principaux dignitaires de la secte — notamment l’“Âme” Tamīmī (n° 20), la “Parole” Muḥammad b. Wahb (n° 21) et l’“Aile gauche” al-Muqtanā (n° 22) —, des lettres adressées à des disciples ou à des adversaires, contenant instructions et mises en garde (n° 23 à 28, 34), des prières et des invocations (n° 29 à 31). Après deux pièces qui récapitulent le statut particulier de l’“Intellect” Ḥamza (n° 32 et 33), cette partie s'achève par l’“Épître de l'Occultation” (*Risālat al-ḡayba*) (n° 35), qui exhorte la communauté des Unitaires à ne pas se laisser ébranler par la disparition d'al-Ḥākim. Suivent alors les traités de Tamīmī (n° 36-40), qui ont tous un contenu doctrinal.

³⁵⁷ Ainsi, les pièces 6 et 7 datent de l'an 1 (408); les n° 9, 10, 12, 13, 16, 17, 19, 21 et 28 de l'an 2 (410); enfin les n° 22, 24 et 36 sont de l'an 3 (411). Cette partie du recueil s'échelonne donc entre le début de la prédication en 408 et l’“occultation” d'al-Ḥākim et de Ḥamza en 411 / 1021.

³⁵⁸ Les épîtres les plus anciennes, les n° 45, 46, 50 et 51, remontent à l'an 10 (418); l'an 11 (419) nous fournit le n° 53; l'an 14 (422) les n° 42 et 59; l'an 15 (423) le n° 56; l'an 17 (425) les n° 57, 60 et 61; l'an 18 (426) le n° 64; l'an 21 (429) les n° 73, 89, 100 et 101; l'an 22 (430) le n° 68 et 76; enfin l'an 26 (434) les n° 111 et 112. Cette partie du recueil couvre donc la période qui s'étend entre le début de la prédication d'al-Muqtanā en 418 / 1027-28 et sa retraite en 434 / 1042-43. Aucune des épîtres datées ne provient des sept années entre “l'occultation” d'al-Ḥākim et de Ḥamza (411) et l'entrée en fonction d'al-Muqtanā (418).

Les épîtres attribuées à al-Muqtanā s'ouvrent par quatre pièces reflétant le désarroi de la communauté unitaire après la disparition d'al-Ḥākim et de Ḥamza (n° 41-44); y font suite quelques lettres d'investiture (*taqlīd*) de propagandistes (n° 45-49), des réprimandes à l'égard d'Unitaires rebelles ou apostats (n° 50-52) et trois importants traités de polémique anti-chrétienne (n° 53-55). Après plusieurs lettres contenant des instructions et des mises en garde adressées aux différentes communautés unitaires (n° 56 à 68), vient un nombre d'écrits dogmatiques, qui approfondissent les divers aspects du *dīn at-tawḥīd* (n° 71-77, 88-89). Une série de menaces (*tawbīḥ*) contre des apostats et des Unitaires à la foi vacillante nous ramènent à la triste réalité terrestre (n° 78 à 86), bien que selon leur auteur il n'y ait aucune raison de se laisser emporter par le désespoir, puisque la parousie d'al-Ḥākim et de Ḥamza est imminente (n° 90-93, 100-101). Viennent alors des écrits d'une nature toute différente, car ils traitent d'affaires économiques: les règles et l'éthique du commerce, la gestion de domaines fonciers et l'agriculture (n° 94-98, 102-103, 107, 110). Ces pièces, dont l'interprétation pose problème³⁵⁹, méritent une étude approfondie, pour autant qu'elles pourraient apporter des éléments nouveaux à l'histoire économique de l'empire fatimide. Le recueil s'achève par des épîtres qui font état d'une crise profonde au sein de la communauté druze, en proie à des dissensions et à des apostasies causées par l'absence de la parousie promise (n° 104-106, 108-109, 111-112). La lettre d'adieu d'al-Muqtanā (*Manšūr al-ḡayba*) (n° 113) achève le tout sur une note pessimiste.

De toute apparence, le rédacteur du recueil a donc disposé les écrits en fonction de leur auteur présumé, en tenant compte de la chronologie et en groupant des textes d'un contenu analogue.

Les quatre premières épîtres

Mais qu'en est-il des quatre premiers traités que nous avons mis à l'écart jusqu'à présent? Les deux premiers se présentent comme des édits (*siḡill*) fatimides qui se rapportent à la disparition d'al-Ḥākim en 411 / 1021 (n° 1) et à une interdiction califale touchant la consommation de boissons alcoolisées (n° 2). Ils sont suivis par une longue pièce qui met en scène un débat nocturne entre al-Ḥākim et des représentants des *ahl al-dīmma*, juifs et chrétiens (n° 3), et par une courte correspondance d'al-Ḥākim avec un chef carmathe (n° 4).

³⁵⁹ Concernent-elles l'organisation concrète de la communauté druze ou n'ont-elles qu'un sens purement allégorique, comme le pensait de Sacy (1838), I, pp. DVI-DVII, DX-DXI, DXIII?

Ces quatre écrits se distinguent des autres par le fait qu'al-Ḥākīm n'y est pas divinisé: au lieu de son titre druze de *Mawlānā*, suivi par la formule *ḡalla dīkruhu*, il y est appelé *amīr al-mu'minīn*, '*alayhi s-salām*. En outre, ces pièces contiennent toute la phraséologie islamique traditionnelle (invocations d'Allāh *subḥānahu wa ta'ālā*) et les eulogies habituelles du Prophète, absentes de la plupart des autres textes du Canon³⁶⁰. Dès lors, selon la tradition druze, ces pièces ne tombent pas sous le secret qui frappe les autres *Rasā'il al-Ḥikma*: elles peuvent être montrées à n'importe qui, puisque la partie secrète ne commence qu'après la formule d'engagement (n° 5). Toujours au dire des Druzes, c'est le Šayḥ Ḡamāl ad-Dīn at-Tanūḥī (1417-1479), célèbre théologien druze libanais appelé communément "al-Amīr as-Sayyid"³⁶¹, qui envoya un disciple, un certain Šayḥ Abū 'Alī Zahr ad-Dīn, en Égypte pour en rapporter ces quatre textes. Tanūḥī les aurait ajoutés aux 107 épîtres du recueil par mesure de *taqīya*, afin de susciter une impression d'"islamité", au cas où un éventuel lecteur profane jetterait un œil distrait sur les premiers folios des *Rasā'il*³⁶². Bien que l'historicité de cette tradition soit invérifiable dans l'état actuel des connaissances, il faut en tout cas relativiser l'origine non-druze que l'on accorde généralement aux traités en question: si les n° 2 et 4 ne contiennent en effet aucun élément spécifiquement druze, les n° 1 et 3 présentent, malgré la terminologie islamique apparente, al-Ḥākīm comme un "commandeur des croyants" qui transgresse délibérément — et par là abroge — la *šarī'a* de Muḥammad³⁶³!

Le rédacteur du recueil

Les incertitudes entourant ces quatre premiers traités soulèvent un nouveau problème encore plus délicat, à savoir celui de la date de la rédaction du recueil des *Rasā'il al-Ḥikma* et de l'identité de son rédacteur. En l'absence de toute indication concrète à ce sujet dans les épîtres mêmes, nous sommes à nouveau livrés à des "on dit" invérifiables. D'autant plus qu'en cette matière circulent deux traditions apparemment contradictoires: les uns font remonter la recension actuelle à al-Muq-

³⁶⁰ Il y a toutefois des exceptions; voir *infra*, pp. 207, 356, 375, 385, 390, 451-452, 456.

³⁶¹ Sur as-Sayyid at-Tanūḥī, auteur d'un grand nombre d'ouvrages (commentaires de certaines *Rasā'il al-Ḥikma*, œuvres théologiques et juridiques) dont il existe des manuscrits en Europe, voir Firro (2002); Abu-Izzeddin (1984), pp. 172-178.

³⁶² Azzi (1992), p. 248; Layish (1985), p. 252. L'informateur de Petermann (1865), p. 386, ajoute même que Tanūḥī aurait introduit l'interdiction des boissons alcoolisées — du moins pour les *šayḥ's*! — dans le droit druze, après avoir découvert l'édit d'al-Ḥākīm à ce sujet.

³⁶³ Voir *infra*, pp. 128, 144.

tanā — elle aurait alors été effectuée en Égypte, au cours de la première moitié du 11^e siècle — les autres l'attribuent en revanche à un certain Šayḥ 'Īsā at-Tanūḥī qui aurait vécu (au Liban?) au 13^e ou au 14^e siècle.

La thèse en faveur d'al-Muqtanā, défendue surtout par des orientalistes³⁶⁴, a l'avantage de reposer sur une source écrite. Il s'agit d'un passage du résumé que le hiéromoine chouérite Ḥanāniyā Munayyar (1757-1820)³⁶⁵ fit du *Muḥtaṣar al-Bayān fī maḡrā az-zamān*, un texte druze écrit par un certain Zayn ad-Dīn 'Abd al-Ġaffār Taqī ad-Dīn³⁶⁶:

“La durée de la mission (*da'wa*) d'al-Muqtanā a été de dix-sept ans, pendant lesquels il soumettait ses épîtres à l'Imām [c.-à-d. Ḥamza], qui se tenait caché (*mastūr*) en un lieu connu d'al-Muqtanā. De même, les trois dignitaires (*ḥudūd*), à savoir l'Âme, la Parole et le Devançant, s'étaient cachés en un endroit que mon Maître Bahā' ad-Dīn [al-Muqtanā] connaissait. Ensuite, lorsqu' al-Muqtanā entra en occultation (*ḡāba*), il disposa (*ḡa'ala*) ses nobles traités avec les traités du Résurrecteur du Temps (*Qā'im az-Zamān*, c.-à-d. Ḥamza) et les traités de son Argument (*ḥuḡḡa*), l'Âme Universelle (c.-à-d. Tamīmī), en une Sagesse unitaire (*ḥikma tawḥīdiyya*) qui se substitue à la manifestation de leurs nobles personnes et se rapporte à l'ordre et à l'interdit, à la détermination de ce qui est licite et illicite, à la connaissance des préceptes, du commencement et de la fin, des promesses et des menaces, de la récompense et de la punition, du temps passé et du temps à venir, et ainsi de suite”³⁶⁷.

Ce texte semble parfaitement clair: avec l'occultation d'al-Muqtanā en 1043, tous les dignitaires de la prédication druze se sont retirés du monde. Ne subsistent désormais que les écrits de Ḥamza, Tamīmī et al-Muqtanā, réunis par ce dernier en une “Sagesse unitaire” — les *Rasā'il al-Ḥikma* — qui se substitue aux dignitaires visibles en servant de guide aux Unitaires.

³⁶⁴ Ainsi, p.ex., Betts (1988), p. 13; M. G. S. Hodgson, “Durūz”, dans: *EF*²; Wehr (1942), pp. 190-191. En tant que Druze, Makarem (1974), p. 38, est par contre plus allusif: “He [Muqtana] departed, leaving in his place his written words and those of the Imam Ḥamza ibn 'Alī and his disciples to guide their way for all time”.

³⁶⁵ Sur Ḥanāniyā Munayyar, voir Graf (1949), III, p. 243.

³⁶⁶ Au sujet de cet auteur, Abu-Izzedin (1984), p. 236 n. 7, se limite à une remarque lapidaire: “He lived in the 10th / 16th century and was learned in the Druze faith”. Selon Swayd (1998), p. 57, il serait mort en 955 A. H. (1548-49); Azzi (1992), pp. 248-249, par contre, croit savoir qu'il est né à Kfar Matta dans le Mont-Liban en 911 (1505-06) et qu'il y mourut en 965 (1557-58). En outre, il lui attribue le *Kitāb an-Nuḡat wa d-Dawā'ir*, un des rares textes druzes non-canoniques accessibles à la recherche grâce à l'édition de Seybold (1902). Swayd (1998), p. 54, ne semble pas convaincu de cette attribution: “The original manuscript was written perhaps by Bahā' al-Dīn [al-Muqtanā], but at times attributed to Shaykh Zayn al-Dīn Taqī al-Dīn”.

³⁶⁷ L'abrégé de Munayyar a été édité avec une traduction française par Guys (1863: 1). Nous avons légèrement modifié sa traduction du passage (pp. 67-68); voir en outre Wehr (1942), pp. 190-191.

Le problème est évidemment de savoir quelle autorité il faut accorder à ce témoignage isolé, du moins dans notre connaissance actuelle de la littérature druze: le texte est tardif (16^e siècle); il s'agit d'un abrégé (*muḥtaṣar*) d'un ouvrage que nous n'avons pas et dont nous ignorons la date précise; en outre, il n'est pas établi avec quelle fidélité et exactitude Ḥanāniyā Munayyar a résumé à son tour cet abrégé³⁶⁸. Enfin, le texte pourrait refléter une tradition pieuse, qui fait remonter la rédaction du recueil à une personnalité aussi prestigieuse qu'al-Muqtanā, supposé avoir été en contact direct avec al-Ḥākim et Ḥamza.

Par contre, plusieurs auteurs druzes modernes affirment que le rédacteur de la recension actuelle est un certain Ṣayḥ 'Īsā at-Tanūḥī, qui aurait vécu au 13^e ou au 14^e siècle. Ce personnage, sur lequel nous ne savons rien, serait le cinquième aïeul d'un autre Ṣayḥ 'Īsā at-Tanūḥī, un contemporain de Ġamāl al-Dīn "as-Sayyid" at-Tanūḥī³⁶⁹, celui qui aurait ajouté les quatre premiers traités au Canon. Cette construction compliquée, qui prête facilement à confusion³⁷⁰, tend manifestement à attribuer la rédaction du recueil à un ancêtre du grand *Amīr as-Sayyid*, le principal acteur de "la renaissance druze"³⁷¹.

Les sources dont nous disposons à l'heure actuelle ne permettent guère de soulever l'épais voile qui couvre l'historique des *Rasā'il al-Ḥikma*. Si nous savons que les Druzes ont été persécutés en Égypte dès la disparition d'al-Ḥākim en 1021, notamment sous son successeur aḏ-Ḍāhir, nous sommes très mal informés sur le destin de la secte après la retraîte d'al-Muqtanā en 1043³⁷². Nous ignorons tout des circonstances

³⁶⁸ Les manuscrits du texte original de Taqī ad-Dīn sont rares en Europe: nous n'en avons recensés que six (Berlin, Mo 165, Paris, BN, 1441, 1442, 1443, Turin, 87/ A.74 et 95 / A.82). Mais Munayyar ayant fait un "abrégé de l'abrégé", il ne ressort pas toujours clairement des catalogues s'il s'agit du résumé de ce dernier ou du *Muḥtaṣar* de Taqī ad-Dīn. Si les deux manuscrits de Turin sont catalogués sous le nom de Ḥanāniyā Munayyar (cf. P. Branca [2000], pp. 76-78), ainsi que le ms. Paris 1443, l'exemplaire (fragmentaire) de Berlin et les ms. Paris 1441-1442, passent sous le nom de Ḥamza b. 'Alī' (cf. Ahlwardt [1891], p. 618; Vajda & Sauvan [1985], III, pp. 306-307). Dès lors, une étude plus poussée sur les manuscrits mêmes s'impose.

³⁶⁹ Azzi (1992), pp. 25, 141, 245; Firro (2001), p. 554.

³⁷⁰ Apparemment, les Druzes eux-mêmes ne s'y retrouvent plus. Ainsi, suite à je ne sais quelle confusion, Firro (2001), p. 554, prétend que le rédacteur des *Rasā'il*, 'Īsā at-Tanūḥī, qui vécut trois siècles après al-Muqtanā, serait le destinataire du traité n° 50! En réalité, cette épître, la *Risāla al-Ġumayhirīya*, datée de l'an 10 et explicitement attribuée à al-Muqtanā, s'adresse aux émirs at-Tanūḥ, qui à l'époque dominaient la région entre Alep et Ḥamā' (cf. Abu-Izzeddin [1984], pp. 11-13, 127-128). Firro (2002) reprend la même incongruence, mais cette fois en faisant d'as-Sayyid at-Tanūḥī le destinataire de la dite lettre! Par ailleurs, as-Sayyid at-Tanūḥī est parfois présenté comme le rédacteur des *Rasā'il*; cf. Assaad (1974), p. 161 n. 1.

³⁷¹ L'expression est de Dupont (1994), p. 31.

³⁷² Voir *supra*, pp. 34-36.

qui ont permis aux écrits des fondateurs du mouvement d'être sauvés dans la tourmente, transportés d'Égypte vers la région syro-libanaise et transmis pendant des siècles³⁷³.

Une transmission incertaine

Aussi, nous n'avons aucune vue sur la transmission des *Rasā'il*. Les manuscrits druzes ne portant jamais le nom du copiste ni la date de leur confection — à quelques rares exceptions près, toutes modernes — leur datation s'avère très délicate et sujette à de grandes divergences entre spécialistes³⁷⁴. Mais mêmes les estimations les plus optimistes ne vont guère au-delà du 16^e siècle pour les manuscrits les plus anciens, donc cinq siècles après la composition des épîtres et deux à trois siècles après la rédaction présumée du recueil actuel.

Toutefois, la *Bodleian Library* à Oxford possède un manuscrit incomplet du premier volume des *Rasā'il*, qui pourrait remonter au moins au 13^e siècle³⁷⁵. Il présente des variantes assez importantes par rapport aux autres manuscrits druzes, non seulement dans le texte mais également dans les titres des traités. Vu que de telles variantes sont extrêmement rares dans les manuscrits des *Rasā'il al-Ḥikma*, on pourrait en conclure que le manuscrit d'Oxford date de la "période sauvage" de la transmission des épîtres, antérieure à la constitution du recueil canonique actuel. Si cette hypothèse s'avère exacte, elle plaiderait en faveur de la rédaction par 'Īsā at-Tanūḥī au 13^e ou 14^e siècle.

L'authenticité des Épîtres

Le "trou noir" entre la rédaction des épîtres et la constitution de la recension actuelle du recueil, suscite inévitablement la question de l'authenticité des textes religieux druzes. Les "Épîtres de la Sagesse" ont-elles réellement été écrites par Ḥamza, Tamīmi et al-Muqtanā, ou sont-elles au contraire d'une date plus tardive³⁷⁶? Si effectivement des

³⁷³ Le capitaine Bouron donne de cette période obscure une image bien romantique: "Ils gagnent de proche en proche, procédant aux prudentes initiations, enseignant la patience silencieuse, semant l'espoir des grands jours futurs; cachant peut-être sous leurs loques de miséreux les quelques extraits, copiés ou recueillis avec tant de peine, de l'Oracle Sacré: 'le Livre des Témoignages et des Mystères de l'Unité de Notre Seigneur'" (Bouron [1930], pp. 102-103).

³⁷⁴ Ainsi, pour ne citer que l'exemple de la *BN* à Paris, Vajda et Sauvan datent la plupart des manuscrits druzes un siècle plus tard par rapport au catalogue de de Slane; voir *infra*, pp. 114, 117, 118, 119, 120.

³⁷⁵ Voir *infra*, pp. 115-117.

³⁷⁶ Comme le pense Assaad (1974), pp. 169-170.

pastiches — issus probablement de milieux maronites — ont été mis en circulation pour discréditer les Druzes³⁷⁷, il nous semble hors de doute que la plupart des pièces canoniques ont bien été écrites en Égypte fatimide. En effet, outre une multitude de détails sur la doctrine ismaélienne (terminologie, allusions aux *Mağālis al-Ḥikma*³⁷⁸, exégèses ésotériques du Coran), dont on trouve des parallèles dans la littérature fatimide, les épîtres druzes foisonnent d'éléments qui trahissent une connaissance profonde du Caire à l'époque d'al-Ḥākim, notamment de sa topographie, de ses palais, mosquées et cimetières, de ses rues, marchés, foires et fêtes³⁷⁹. Il est virtuellement impossible que quelqu'un ait pu inventer cela *a-posteriori*, de l'extérieur, par exemple en un milieu syro-libanais très différent du contexte religieux et culturel de l'Égypte fatimide.

Même si l'authenticité de l'ensemble nous paraît garantie, on ne saurait exclure que des altérations et des interpolations, par malveillance ou par inadvertance, aient pu s'introduire au cours des quelques siècles qui séparent l'époque d'al-Ḥākim des plus anciens manuscrits connus. Le peu de variantes significatives que nous relevons dans la masse de nos manuscrits, qui s'échelonnent du 16^e au 20^e siècle, indique qu'une fois canonisés, les textes ont subi peu d'altérations. Mais nous ignorons ce qui s'est passé à l'époque sauvage antérieure à la rédaction du recueil, dont le manuscrit d'Oxford est peut-être un témoin. Il est significatif que les Druzes d'aujourd'hui semblent très conscients de ce problème. Comme le remarque Nejla Abu-Izzeddin, déjà Ḥamza et al-Muqtanā ont dû lutter contre des adeptes trop enthousiastes ou des imposteurs qui n'hésitaient pas à modifier leurs textes³⁸⁰. Mais comment savoir ce qui a pu se produire après, à une époque où les Druzes n'avaient pas d'autorité religieuse suprême pour veiller sur l'intégrité des textes religieux³⁸¹?

³⁷⁷ Ainsi l'authenticité du traité n° 69, qui ne figure que dans quelques rares manuscrits (voir *supra*, p. 77 n. 336), est plus que douteuse, vu qu'il se rapporte à la soi-disant idolâtrie des Druzes, dont aucune trace n'apparaît par ailleurs dans les *Rasā'il* (cf. De Smet [1998], pp. 51-54). Il en va de même d'une épître non-canonique intitulée "Lumière de la chandelle du soir de vendredi", qui met l'accent sur la présumée promiscuité sexuelle lors des réunions hebdomadaires mixtes dans les *ḥalwa's* (Regnault [1827], pp. 19-21; cf. De Smet [2003], pp. 105-106).

³⁷⁸ Voir *supra*, p. 73.

³⁷⁹ De Smet (2002: 2), pp. 155-166.

³⁸⁰ Ainsi, dans le traité n° 14, Ḥamza donne une sévère réprimande à un disciple qui, par excès de zèle, avait ajouté à un de ses écrits des élaborations de son propre cru; voir *infra*, p. 285.

³⁸¹ Abu-Izzeddin (1984), p. 111. De nombreux druzes semblent convaincus que certains passages des *Rasā'il* ont été falsifiés par des "imposteurs", notamment par Darazī. Cette opinion, exprimée publiquement, pourrait être une forme de *taqīya* visant à se dissocier de certains passages embarrassants, car trop critiques envers l'islam et son Prophète; cf. Schenk (2002), pp. 42, 261, 323.

Des interpolations, il y en a eu probablement, mais il n'est pas facile de les identifier avec certitude³⁸².

Les écrits non-canoniques attribués à Ḥamza

Par ailleurs, les Druzes prétendent que les *Rasā'il al-Ḥikma* ne contiennent pas tous les écrits des fondateurs de la *da'wa* unitaire et que des pièces ont été perdues dans les troubles suivant la retraite d'al-Muqtanā³⁸³. En effet, certaines épîtres se réfèrent à des titres d'ouvrages qui ne figurent pas dans la recension actuelle du recueil³⁸⁴, tandis que certaines pièces, qui logiquement devraient s'y trouver, manquent³⁸⁵. Pire encore, des livres entiers seraient perdus, bien que certains semblent refaire surface de temps à autre³⁸⁶, comme le *Kitāb al-Yūnān*.

L'informateur druze de Petermann raconte une étrange histoire d'un moine grec qui, en 1817, aurait découvert dans une bibliothèque égyptienne un manuscrit contenant huit pièces de Ḥamza b. 'Alī. L'ayant montré à un *ṣayḥ* druze, celui-ci y reconnut de suite un volume perdu des *Rasā'il al-Ḥikma* et lui donna le titre de *Kitāb al-Yūnān*, "le Livre du Grec"³⁸⁷. L'auteur druze 'Abdallāh an-Nağğār en cite plusieurs extraits et semble accorder une grande autorité à ce livre, qu'il attribue à Tamīmī³⁸⁸. Par chance, la Bibliothèque de Vienne possède un manuscrit contenant huit traités druzes qui ne figurent pas dans le recueil des *Rasā'il al-Ḥikma*³⁸⁹, dont les trois épîtres citées par an-Nağğār comme faisant partie du *Kitāb al-Yūnān*. Celui-ci étant composé de huit pièces, selon le témoignage recueilli par Petermann, il est donc établi que le

³⁸² Citons, comme exemple, les deux vers d' al-Mu'ayyad fi d-Dīn aš-Širāzī qui figurent dans la pièce n° 6; voir *infra*, p. 176 n. 225.

³⁸³ Abu-Izzeddin (1984), pp. 109-110.

³⁸⁴ Dans le traité n° 17, Ḥamza mentionne à deux reprises le *Kitāb al-munfarid bi-dītihi* comme une de ses œuvres; l'auteur du n° 15 (sans doute Ḥamza) se réfère à un autre écrit de sa main, intitulé *aš-Šarī'a ar-rūḥāniya fi 'ilm al-laṭīf wa l-baṣīṭ wa l-kaṭīf* (voir *infra*, pp. 310, 329, 330); le n° 55 mentionne une *Risāla an-Nūrāniya* et le n° 79 attribue à Ḥamza une *Risālat al-ğiyār*.

³⁸⁵ Ainsi, la lettre d'investiture (*taqlīd*) d'ar-Riḍā (n° 21) mentionne une lettre de nomination antérieure, que nous n'avons pas; l'investiture de l'"Aile gauche" al-Muqtanā (n° 22) cite celle de l'"Aile droite" Salāma b. 'Abd al-Wahhāb, qui ne figure pas parmi les *Rasā'il al-Ḥikma*; voir *infra*, pp. 362, 369.

³⁸⁶ Abu-Izzeddin (1984), p. 109, affirme: "According to an orally transmitted tradition the books were originally twenty-four in number".

³⁸⁷ Petermann (1865), pp. 377-378.

³⁸⁸ Nağğār (1965), p. 62 (*Risālat an-Nūr min Kitāb al-Yūnān*), p. 107 (*Kitāb al-Yūnān*, *Risālat ad-Durr al-maknūn*), p. 114 (*wa kataba 'anhu Ismā'il at-Tamīmī fi kitābihi al-Yūnān*), p. 159 (*Risālat Azhār ar-riyāḍ fi Kitāb al-Yūnān*).

³⁸⁹ Il s'agit du Ms. Arab. 1577 / Mxt. 55; cf. Flügel (1867), pp. 37-38.

manuscrit de Vienne n'est autre qu'un exemplaire du *Kitāb al-Yūnān*³⁹⁰. Après examen du manuscrit, Wehr avait conclu que les traités, attribués aux fondateurs du druzisme³⁹¹, sont des imitations, mais il était néanmoins convaincu que les Druzes considèrent le *Kitāb al-Yūnān* comme le septième livre de leur Canon³⁹². Si une étude minutieuse des écrits contenus dans le manuscrit de Vienne est une condition nécessaire et préalable à toute prise de position en cette matière, il est toutefois remarquable que ni Abu-Izzeddin, ni Swayd ne mentionnent le *Kitāb al-Yūnān* (ni un des traités qu'il renferme) dans leurs inventaires sommaires de la littérature "secrète" du druzisme.

Les Druzes possèdent des manuscrits portant le titre mentionné par l'auteur de la pièce n° 15: *aš-Šarī'a ar-rūḥānīya fī 'ulūm al-laṭīf wa l-basīṭ wa l-kaṭīf*. Le texte est daté de l'an 11 de l'ère druze (419 A.H. / 1028-29), soit sept ans après la disparition de Ḥamza³⁹³. Il existe également des manuscrits d'*al-Munfarid bi-dātihi*, auquel Ḥamza se réfère dans le n° 17. Toutefois, par son style et par son contenu, le texte transmis aujourd'hui sous ce titre est très différent des écrits de Ḥamza.

À en croire Abu-Izzeddin, ces deux textes feraient partie d'un lot de pièces vénérables, découvert "récemment" grâce aux efforts de Kamāl Ğumblāt³⁹⁴. À la fin de son ouvrage, dans la partie de sa bibliographie consacrée aux manuscrits, elle donne un aperçu des "newly discovered Arabic mss. considered to be part of the lost Canon". Il s'agit de quatre titres: (1) *al-Munfarid bi-dātihi*, (2) *aš-Šarī'a ar-Rūḥānīya*, (3) *Rasā'il al-Hind*, un recueil regroupant huit lettres envoyées entre 424 / 1033 et 430 / 1039 par al-Muqtanā à Ğātā b. Sumar Rāġā Pāl, chef de la *da'wa* au Sind, dont une seule figure parmi les *Rasā'il al-Ḥikma* (n° 61); en

³⁹⁰ Wehr (1942), pp. 201-202, avait déjà suggéré ce rapprochement, qui est confirmé maintenant grâce aux citations données par an-Naġġār.

³⁹¹ Notamment à Ḥamza b. 'Alī (n° 2 et 3), Tamīmī (n° 4), un certain Ḥumayd, *al-aḥ at-tāliṭ*, inconnu par ailleurs (n° 5), Salāma b. 'Abd al-Wahhāb, l'"Aile droite", dont aucun écrit ne figure dans les *Rasā'il* (n° 6) et al-Muqtanā (n° 7 et 8). Par ailleurs, le n° 2 (sur le comportement excentrique d'al-Ḥākim) et le n° 3 (polémique contre les Nuṣayrīs) semblent parallèles aux pièces canoniques n° 11 et 15; cf. Wehr (1942), pp. 203, 205. Nous réservons à une publication ultérieure l'étude de ces traités. Le contenu de la pièce n° 6, dirigée contre les Juifs, a été analysé par Goldziher (1875).

³⁹² Wehr (1942), p. 205. Van Ess, par contre, est plus enclin à admettre l'authenticité du *Kitāb al-Yūnān*; tout au moins, il estime qu'il renferme des traités contemporains aux pièces canoniques (Van Ess [1977], p. 27 n. 133, p. 45 n. 234, p. 71 n. 370).

³⁹³ Le colophon porte la mention suivante: "écrit après avoir été rassemblé et lu en l'an 11 de l'apparition de Notre Seigneur, le Guide des Répondants, Ḥamza b. 'Alī...".

³⁹⁴ Abu-Izzeddin (1984), Préface: "Acknowledgment is due to the late Kamal Jonblat for recovering important manuscripts pertaining to the Druze faith which had been considered lost".

outre le volume contiendrait quatre réponses de ce prince indien à al-Muqtanā et une pièce, datée de l'an 400, attribuée à al-Ḥākim; (4) *Siḡill Sarā'ir al-Awwal wa l-Āḥir*, des méditations mystiques dictées par al-Ḥākim à Ḥamza après sa disparition et envoyées par Ḥamza à al-Muqtanā en 439 / 1047³⁹⁵. L'authenticité de ces écrits, douteuse pour certains, ne peut être établie pour l'instant, d'autant plus qu'il est difficile de s'en procurer des manuscrits. Nous n'en avons recensé aucun dans les bibliothèques occidentales³⁹⁶.

Le "Catéchisme" des Druzes

Le soi-disant "Catéchisme druze" est un formulaire composé de questions et de réponses qui abordent, d'une façon élémentaire, les grands thèmes de la religion unitaire. Il s'agit d'un texte tardif (les plus anciens manuscrits ne remontent guère au-delà du 18^e siècle), composé dans la région syro-libanaise selon le modèle des catéchismes chrétiens³⁹⁷.

Toutefois, l'authenticité de ce "Catéchisme druze" pose problème. Le texte contient des insultes grossières à l'égard de l'islam et de son Prophète; en outre, il semble admettre les pratiques sexuelles licencieuses dont on accuse souvent les Druzes. Il serait étonnant que des propos si compromettants soient exprimés ouvertement dans un texte à grande diffusion. D'ailleurs, l'idée même d'un "catéchisme" semble difficilement conciliable avec le caractère secret et initiatique du druzisme. Contrairement aux manuscrits des *Rasā'il al-Ḥikma*, les exemplaires du "Catéchisme" ne semblent pas provenir du pillage de *ḥalwa's*: un grand nombre ont été offerts à des voyageurs, diplomates, commerçants et savants occidentaux par des membres du clergé maronite. Enfin, certains Druzes considèrent le texte comme une falsification calomnieuse³⁹⁸.

Quoi qu'il en soit, l'auteur du "Catéchisme" semble avoir eu une bonne connaissance de la doctrine druze. Il s'est appuyé sur les *Rasā'il al-Ḥikma*, dont il cite quelques extraits. Pour cette raison, nous nous référons maintes fois à ce texte comme à une source extérieure aux écrits

³⁹⁵ Abu-Izzeddin (1984), p. 236; voir aussi pp. 102, 108, 110.

³⁹⁶ Swayd (1998), pp. 53-54, mentionne dans sa bibliographie une impressionnante liste d'écrits qui remonteraient au 11^e siècle et seraient attribués à Ḥamza, Tamīmī et al-Muqtanā. Mais il s'agit-là de simples titres dont l'origine est invérifiable. En outre, il n'est pas clair s'il en existe des manuscrits.

³⁹⁷ Les Nuṣayrīs ont un "catéchisme" analogue qui a été édité et traduit en anglais par Bar-Asher & Kofsky (2002), pp. 163-221.

³⁹⁸ Swayd (1998), pp. 53, 58-59. La thèse de la falsification est appuyée par le fait qu'un des rares manuscrits de la pièce n° 69, qui est très probablement un pastiche anti-druze, contient également le "Catéchisme" (voir *supra*, p. 77 n. 336).

canoniques. Mais nous le faisons avec prudence, bien conscients que le texte reflète une doctrine très postérieure à celle de Ḥamza b. ‘Alī et probablement tronquée³⁹⁹.

Autres écrits druzes non-canoniques

La littérature druze comporte des commentaires (*ṣarḥ*) de certaines *Rasā’il al-Ḥikma*, principalement des n° 5, 13 et 25, souvent attribués à as-Sayyid at-Tanūḥī. Inédits, ils n’ont jamais été étudiés, bien qu’il en existe des manuscrits en Europe⁴⁰⁰.

La doctrine de Ḥamza b. ‘Alī a été systématisée et élaborée par des théologiens druzes libanais. Parmi ce genre de traités théoriques figure le *Kitāb an-Nuqaṭ wa d-dawā’ir*, que les Druzes attribuent tantôt à al-Muqtanā (ce qui est fort improbable), tantôt au *ṣayḥ* Zayn ad-Dīn Taqī ad-Dīn (début du 16^e siècle)⁴⁰¹. Au même *ṣayḥ* Taqī ad-Dīn est attribué le *Muḥtaṣar al-Bayān fī maḡrā az-zamān*, dont une version abrégée, faite par le moine maronite Ḥanāniyā Munayyar, a été éditée et traduite par Guys sous le titre de *Théogonie des Druzes*⁴⁰². Il existe également des lexiques, de date incertaine, qui expliquent les termes techniques employés dans les *Rasā’il al-Ḥikma*⁴⁰³. Mais la plupart des manuscrits extra-canoniques sont des recueils composés de poèmes d’auteurs non-druzes (souvent de tendance soufie), mêlés à des poèmes druzes du genre “militaire” (*‘askariya*) qui chantent le triomphe final de la doctrine unitaire lors de la parousie d’al-Ḥākīm et de Ḥamza⁴⁰⁴.

Nous avons évité autant que possible de faire référence à cette littérature, d’ailleurs encore très imparfaitement connue, afin de ne pas inter-

³⁹⁹ Il existe une version “longue” et une “version” courte de ce “Catéchisme”. Pour la première version, qui se compose de 123 questions et réponses, nous nous référons à la traduction (pas toujours fiable) de Azzi (1992), pp. 261-299, reprise dans Yassyn (1985: 2), où figure également le texte arabe. La version courte, en 102 questions et réponses, est citée d’après l’édition et la traduction de Branca (1996). Voir en outre les éditions et traductions de De Leonessa (1881), Toftbek (1954) et Köbert (1959). Un inventaire des manuscrits du “Catéchisme” conservés dans des bibliothèques italiennes a été dressé par Branca (1997).

⁴⁰⁰ Notamment à Berlin (Ahlwardt [1891], pp. 593-594, 597, 614), Londres (Cureton & Rieu [1846], pp. 524-525; Ellis & Edwards [1912], p. 73), Munich (Aumer [1866], pp. 71, 73-74), Paris (Vajda & Sauvan [1985], pp. 300-302) et Vienne (Flügel [1867], pp. 38-39).

⁴⁰¹ Swayd (1998), p. 54; Azzi (1992), pp. 248-249; Makarem (1974), pp. 92, 133-135. Le texte a été édité par Seybold (1902).

⁴⁰² Guys (1863: 1); voir *supra*, p. 84.

⁴⁰³ Un de ces lexiques, conservé à Berlin, a été publié en fac-similé par Sprengling (1940-41).

⁴⁰⁴ Sur ces *‘askariyāt*, voir Schmucker (1994).

prêter les écrits de Ḥamza et de Tamīmī à la lumière d'élaborations ultérieures.

2. Genre, composition, style et particularités grammaticales des épîtres de Ḥamza et de Tamīmī (n° 1 à 40).

Les différents genres d'épîtres et leur composition

Les quarante pièces formant les deux premiers volumes du recueil, appartiennent à des genres très différents, que l'on peut classer en quatre catégories: (1) documents officiels, censés émaner de l'administration fatimide; (2) écrits doctrinaux; (3) lettres adressées à des adversaires ou à des Unitaires (n° 4, 23-24, 26-28); (4) prières de type *munāğāt* (n° 29), *du'ā'* (n° 30-31) et *ḍikr* (n° 32). Le second volume s'achève sur un poème (*šī'r*) en mètre *ṭawīl* (n° 40). Les deux premières catégories forment le noyau de l'ensemble.

a. Documents officiels censés émaner de l'administration fatimide

Parmi eux figurent trois pièces nommées *siğill* (n° 1, 2, 20)⁴⁰⁵, une *manšūr* (n° 2)⁴⁰⁶ et deux *taqlīds* (n° 21, 22)⁴⁰⁷. Bien que l'écrit n° 3 se présente comme le "récit" (*ḥabar*) d'une rencontre entre al-Ḥākim et une délégation de juifs et de chrétiens, il se rapproche par son objet et par son style de la *ruq'a*, la réponse donnée par le calife fatimide à une pétition émanant des *ahl ad-ḍimma* et dont une copie était conservée par l'administration⁴⁰⁸.

Toutes ces pièces suivent la structure courante des *siğillāt* fatimides⁴⁰⁹: *basmala*, *ḥamd*, adresse ("de la part de... à"), entrée en matière introduite par *ammā ba'd*, formules finales: *ḥashbala* ou *hamdala*. Exception faite des n° 1 et 2, *basmala*, *ḥamd*, *ḥashbala* et *hamdala* sont toujours conçus dans le sens druze⁴¹⁰. Le n° 22 porte un en-tête divisé en '*ulwān* et *tawqī'*, qui énumère en outre les différents *dīwāns* dans lesquels le document doit être déposé⁴¹¹. Nous ignorons si ces documents ont réellement été agréés par l'administration d'al-Ḥākim. Ḥamza se fai-

⁴⁰⁵ Voir *infra*, pp. 127, 140, 356.

⁴⁰⁶ Voir *infra*, p. 141 n. 93.

⁴⁰⁷ Voir *infra*, pp. 359, 364.

⁴⁰⁸ Stern (1964), pp. 91-102.

⁴⁰⁹ Voir, p. ex., le recueil d'édits promulgués par le calife fatimide al-Mustaṣir entre 1053 et 1096: *as-Siğillāt al-Mustaṣiriya*.

⁴¹⁰ Voir *infra*, p. 93.

⁴¹¹ Voir *infra*, pp. 364-365.

sant passer pour l’“Imām de cette époque”, il s’était apparemment arrogé le droit d’émettre des édits, prérogative qui en principe ne revenait qu’à l’Imām-calife al-Ḥākim!

b. Écrits doctrinaux

La majorité des épîtres relèvent de cette catégorie: il s’agit des n° 6 à 19, 33 à 39. Par leur structure et leur style, elles imitent les *mağālis*, les “conférences” données aux initiés ismaéliens par les *du‘āt* dans les *Mağālis al-ḥikma*⁴¹².

Sans que leur structure ne soit immuable, la plupart de ces pièces adoptent un schéma identique. Elles s’ouvrent par la formule “Je me confie entièrement à Notre Seigneur...” (*tawakkaltu ‘alā Mawlānā*), suivie par la *basmala* et une glorification (*ḥamd*) d’al-Ḥākim. Après l’adresse éventuelle (elle manque dans bon nombre de traités), l’auteur entre en matière: “venons-en au fait” (*ammā ba‘d*). L’exposé se termine par une glorification d’al-Ḥākim et par la *ḥasbala* (*Mawlānā ḥasabanā wa bihi asta‘īn wa na‘īma an-naṣīr al-mu‘īn*)⁴¹³. À l’instar des *mağālis* fatimides, l’exposé prend souvent la forme d’une allocation adressée à l’auditoire: “assemblée de croyants” (*ma‘šar al-mu‘minīn*) dans les *mağālis* ismaéliennes, “assemblée d’Unitaires ou de Répondants” (*ma‘šar al-muwahḥidīn* ou *al-mustağībīn*) dans leurs équivalents druzes.

Les *mağālis* ismaéliennes suivent donc une structure identique et emploient les mêmes formules (*basmala*, *ḥamd*, *ammā ba‘d*, *ḥasbala*), à cette différence près que les glorifications druzes s’adressent à *Mawlānā* al-Ḥākim et non à Allāh! La *basmala* se trouve néanmoins au début de nombreux traités unitaires, mais sous une forme toute particulière: “les lettres *bismi llāhi r-raḥmānī r-raḥīmī* se réfèrent aux propagandistes (*du‘āt*) de son serviteur, l’Imām” (à savoir Ḥamza, le serviteur d’al-Ḥākim).

La présence de la *basmala* à la tête de nombreux écrits druzes a été interprétée comme une forme de *taqīya*, destinée à susciter une impression d’islamité auprès d’un éventuel lecteur profane qui jetterait un œil

⁴¹² Le fait avait déjà été remarqué par de Sacy (1831), pp. 56-57; voir, en outre, Bryer (1976), p. 23. On s’en convaincra en comparant avec les pièces contenues dans les deux grands recueils de *mağālis* fatimides qui nous ont été conservés et qui sont légèrement postérieurs aux écrits druzes (milieu du 11^e siècle): les *Mağālis al-Mu‘ayyadīya* et les *Mağālis al-Mustaṣṣirīya*.

⁴¹³ Toutes les *mağālis* contenues dans les deux recueils fatimides cités à la note précédente, s’achèvent par cette formule, à cette différence près qu’elles invoquent *Allāh* au lieu de *Mawlānā*. Elle apparaît également à la fin de nombreux édits fatimides; cf. Stern (1964), p. 121.

distrain sur les *Rasā'il al-Ḥikma*. En réalité, des spéculations sur la *basmala* sont courantes dans la littérature chiite, en particulier chez les *ḡulāt* et les Ismaéliens, et découlent de la transcendance absolue dans laquelle ils tiennent l'essence divine. Celle-ci étant inconnaissable et ineffable, tous les noms et attributs d'Allāh se réfèrent à ses créatures⁴¹⁴.

Ḥamza et à sa suite Tamīmī concevaient donc leur enseignement selon le modèle des *maḡālis al-ḥikma* fatimides. Ce fait est confirmé par des indications hors-texte qui figurent dans certaines épîtres soit avant la formule d'ouverture *tawakkaltu*, soit après la *ḥasbala* finale dans une sorte de colophon.

Il est dit à plusieurs reprises qu'une épître "a été élevée vers sa divine Majesté, qu'elle a été reçue et approuvée (*aṭlaqat*) ou authentifiée (*ṣaḥḥat*)"⁴¹⁵. L'en-tête du n° 9 précise: "Il (c.-à-d. Ḥamza) en a élevé une copie vers sa divine Majesté, écrite de sa propre main (*bi-yadihi*). Je l'ai transcrite à partir de l'autographe (*ḥaṭṭ*) du Résurrecteur de cette époque (= Ḥamza), sans y apporter le moindre changement ou altération, et sans y ajouter ou en omettre la moindre chose"; puis, après la *ḥasbala* finale: "J'ai écrit cette copie (*nusha*)..."⁴¹⁶. Après le titre du n° 11, avant le *tawakkaltu*, il est dit que l'épître "a été rédigée sous l'inspiration (*bi-ta'yīd*) du Résurrecteur de cette époque (= Ḥamza)"⁴¹⁷. Dans le colophon, l'auteur du n° 17 déclare: "J'ai écrit le brouillon (*musawwada*) de cette épître", suivi de la date⁴¹⁸.

Nous savons en effet grâce aux témoignages de Musabbihī et d'Ibn Ṭuwayr cités par Maqrīzī, que le *dā'ī* ismaélien préparait à la maison un brouillon des *maḡālis* qu'il devait prononcer deux fois par semaine. Il transmettait alors son texte à un haut dignitaire de l'administration fatimide, qui le soumettait à l'Imām-calife pour approbation. Après avoir apporté d'éventuelles corrections, l'administration rédigeait le texte définitif dont une copie conforme, portant le sceau de l'Imām, était renvoyée

⁴¹⁴ Voir *supra*, pp. 37-39. Pour ne citer que deux exemples: l'*Umm al-Kitāb* enseigne que les lettres de la *basmala* se réfèrent aux sept planètes et aux douze signes du zodiaque, ainsi qu'aux hypostases correspondantes (cf. Halm [1982], pp. 139-143); le *Kitāb Saḡarat al-Yaqīn*, texte ismaélien de tendance carmathe (10^e s.) reconnaît dans la *basmala* les différents dignitaires (*ḥudūd*) de la secte ('Abdān, *Saḡarat al-Yaqīn*, pp. 94-105). Bien que ces textes étaient inconnus à son époque, de Sacy (1831), pp. 64-65, a fort judicieusement pressenti que l'interprétation druze de la *basmala* se rattache aux enseignements des *du'āt* ismaéliens dans les *Maḡālis al-ḥikma*.

⁴¹⁵ N° 6, pp. 158, 179; n° 11, p. 241; n° 16, p. 327, n° 17, p. 328; n° 22, p. 364; n° 38, pp. 442, 448.

⁴¹⁶ N° 9, pp. 193, 205.

⁴¹⁷ N° 11, p. 225.

⁴¹⁸ N° 17, p. 340.

au *dāʿī*⁴¹⁹. Les indications dans les textes druzes montrent que Ḥamza suivait la même procédure, ou du moins qu'il prétendait la suivre, car nous ignorons si al-Ḥākim et son entourage approuvaient réellement son enseignement. D'ailleurs, il fut accusé par certains d'agir de sa propre initiative, à l'insu d'al-Ḥākim et sans l'approbation de la *da'wa* fatimide⁴²⁰.

Quoi qu'il en soit, plusieurs pièces sont explicitement désignées comme des copies (*nusha*) faites (ou censées l'être) par une instance officielle (n° 1, 4, 9, 11, 17), tandis que les deux actes d'investiture (n° 22, 23) auraient été écrits par Ḥamza de sa propre main (*bi-ḥaqq*).

La plupart des épîtres sont munies d'un colophon qui contient, selon les cas, la date de la composition de l'épître suivant l'ère druze, la titulature de Ḥamza, plus rarement le nom de l'auteur, la mention *tammāt* ("fin"), éventuellement avec reprise du titre, enfin une dernière formule laudative à l'adresse d'al-Ḥākim, le plus souvent la *ḥamdala* (*al-ḥamdu li-mawlānā waḥdahū*).

Ces colophons semblent être de date tardive, sans doute ajoutés par le rédacteur du recueil. En effet, le manuscrit d'Oxford qui est probablement antérieur à la recension actuelle des *Rasā'il al-Ḥikma*⁴²¹, donne pour les n° 8 et 11 des colophons différents⁴²².

Il en va de même du titre des épîtres: dans le manuscrit d'Oxford, les n° 6 et 9 portent des titres légèrement différents⁴²³.

Entre le titre et la formule introductive figurent dans quelques pièces l'adresse et, plus rarement, le nom de l'auteur. Il s'agit à coup sûr d'ajouts postérieurs⁴²⁴.

Le style des écrits de Ḥamza et de Tamīmī

Conçus comme des *maḡālis* destinées à être lues devant un auditoire d'hommes et de femmes initiés à la doctrine unitaire, les écrits de Ḥamza font une large part à la rhétorique. Ils affectionnent particulièrement les effets de style, usant volontiers d'un langage imagé, avec de

⁴¹⁹ Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, I, p. 391; Ibn aṭ-Ṭuwayr, *Nuzhat*, pp. 110-112; cf. Halm (1996), pp. 103, 111.

⁴²⁰ Voir *supra*, p. 30 n. 121.

⁴²¹ Voir *supra*, p. 86, et *infra*, pp. 115-117.

⁴²² Voir *infra*, pp. 192, 241 n. 488.

⁴²³ Voir *infra*, p. 115.

⁴²⁴ Cela apparaît clairement dans le n° 16, p. 318. L'adresse est parfois répétée dans le texte même après la formule introductive, comme dans le n° 21, p. 359.

nombreuses ellipses et jeux de mots, le tout émaillé d'injonctions parfois pathétiques et de questions rhétoriques. Des phrases en prose alternent avec des passages en prose rimée (*sağ'*). Il y a une volonté certaine d'imiter le langage coranique, d'autant plus que le texte, outre les nombreux versets cités avec une certaine désinvolture, contient par le choix des mots et des expressions d'innombrables références implicites au Coran.

Le style de Tamīmī, par contre, est plus pondéré, moins porté vers les effets de rhétorique et beaucoup moins pathétique. Il se rapproche plutôt du style technique, neutre et fonctionnel, employé par les théologiens et philosophes ismaéliens de l'époque, notamment par Siğistānī et Kirmānī⁴²⁵.

Par son souci d'imiter à la fois les *mağālīs* ismaéliennes et le Coran, Ḥamza a rédigé ses textes en un arabe classique très soigné. Il avait certainement reçu une éducation poussée, sans doute en tant que *dā'ī* ismaélien, ce qui contredit les récits hostiles qui le présentent comme un "marchand de feutre" sorti du fin fond de l'Iran⁴²⁶. Il devait s'adresser à un public cultivé et non à une plèbe d'illettrés, qui auraient été incapables de comprendre le contenu et le langage de ses épîtres.

Néanmoins, les *Rasā'il al-Ḥikma* ont piètre réputation auprès des arabisants, à cause de leurs soi-disant "fautes grammaticales".

Les particularités grammaticales des épîtres de Ḥamza et de Tamīmī

Déjà Sylvestre de Sacy avait relevé dans les écrits druzes de nombreuses "fautes" contre la grammaire de l'arabe classique et il les a attribuées à l'influence de la langue vulgaire⁴²⁷. Depuis lors, les *Rasā'il al-Ḥikma* sont réputées pour leurs "vulgarismes"⁴²⁸.

En effet, les textes de Ḥamza et de Tamīmī contiennent sur le plan grammatical un certain nombre d'"anomalies" récurrentes qui relèvent de ce qu'il est convenu d'appeler le "moyen-arabe"⁴²⁹. Les plus fréquentes sont les suivantes: (1) confusion entre certaines dentales, notamment entre l'emphatique occlusive et interdentale *ḡād* et *ẓā'*, et entre l'occlusive et l'interdentale *dāl* et *ḡāl*⁴³⁰; (2) emploi de la forme *īn* pour

⁴²⁵ Le style de Ḥamza est également très différent de celui d'al-Muqtanā, beaucoup plus baroque, souvent obscur et maladroit.

⁴²⁶ Voir *supra*, p. 24.

⁴²⁷ De Sacy (1826), pp. 233, 235-236, 238, 240-241, 244, 246.

⁴²⁸ Nicoll (1835), p. 407, note d; Seybold (1902), p. XIV.

⁴²⁹ Fischer (1982), pp. 89-95; Blau (1982), pp. 96-109.

⁴³⁰ Blau (1966-67), §15. 2, pp. 107-108, §20. 2, pp. 113-114; Blau (1982), pp. 101-102.

le nominatif pluriel masculin au lieu de *ūn* (p. ex. *qāla l-muwaḥ-ḥidīn*)⁴³¹; (3) maintien du *nūn* dans ce même pluriel à l'état construit (p. ex. *muwaḥḥidūn al-madīna*)⁴³²; (4) maintien du *nūn* à la troisième personne du pluriel masculin de l'imparfait, lorsqu'il est suivi d'un suffixe (p. ex. *yuršidūnahum*, au lieu de *yuršidūhum*)⁴³³; (5) accord entre le genre du nombre et du substantif auquel il se rapporte (p. ex. *ṭalāt riḡāl* au lieu de *ṭalāṭa riḡāl*)⁴³⁴; (6) l'article précède le nombre ou l'adjectif, mais il est omis devant le substantif (p. ex. *at-ṭalāṭa ḥiṣāl*; *fī yawm al-ḥamsīn*)⁴³⁵; (7) emploi du pluriel à la place du duel⁴³⁶; (8) emploi de l'indicatif au lieu de l'apocopé après la particule *lam*⁴³⁷; (9) emploi de l'imparfait sans la particule *li* dans le sens d'un impératif⁴³⁸; (10) emploi occasionnel de l'interrogatif *ayš* (contraction de *ayyu šay'in*) au lieu de *mā*⁴³⁹.

Aucune de ces particularités grammaticales n'apparaît de façon constante dans les écrits de Ḥamza: les règles de la grammaire classique sont généralement respectées, mais parfois une forme moyen-arabe côtoie des formes parfaitement classiques. Ainsi, on trouvera dans une même épître, voire sur une même page, des nominatifs en *ūn* et en *īn*, ou des imparfaits pluriels avec suffixe qui gardent le *nūn* et d'autres qui l'omettent, conformément à l'usage classique. Dès lors, il nous semble peu probable que ces "vulgarismes" remontent jusqu'à Ḥamza qui, rappelons-le, écrit en un arabe classique très soigné. Par ailleurs, certaines de ces "fautes" grammaticales sont attestées par tous les manuscrits que nous avons consultés. Apparemment, elles ont été introduites par des copistes au cours de la phase "sauvage" de la transmission du texte, antérieure à la rédaction du Canon. Figurant dans le ou les manuscrits qui ont servi de base à l'élaboration de la recension actuelle des *Rasā'il al-Ḥikma*, elles ont été maintenues par le rédacteur. Une fois que le texte ait été figé dans le Canon actuel, il a été copié avec fidélité, y compris toutes les erreurs de transmission et les corruptions⁴⁴⁰, ainsi que les formes moyen-arabes. Néanmoins, malgré tous les soins apportés par les scribes druzes, de nouvelles formes moyen-arabes — du même genre

⁴³¹ Blau (1966-67), §112. 1, p. 224.

⁴³² Blau (1966-67), §113, pp. 224-226.

⁴³³ De Sacy (1826), p. 236.

⁴³⁴ Blau (1966-67), §§247-249, pp. 366-374.

⁴³⁵ Blau (1966-67), §239, pp. 359-360, §247. 1. 3, p. 367; §267, pp. 383-384; Blau (1982), p. 106.

⁴³⁶ Blau (1966-67), §106, pp. 209-215.

⁴³⁷ Blau (1982), p. 105.

⁴³⁸ De Sacy (1826), p. 246.

⁴³⁹ Blau (1966-67), §33. 2, pp. 139-141.

⁴⁴⁰ Voir *infra*, p. 113.

de celles que nous avons relevées — ont été introduites par des copistes ayant une connaissance imparfaite de l'arabe classique. Elles apparaissent alors dans un ou plusieurs manuscrits; parfois même elles ont été corrigées sur le manuscrit par une autre main, qui s'est aperçue que le copiste s'est écarté du texte reçu⁴⁴¹.

La présence de ces formes moyen-arabes dans les manuscrits druzes nécessite de nuancer la thèse généralement admise selon laquelle les sources du moyen-arabe seraient surtout des textes émanant des minorités chrétiennes et juives, ainsi que certains documents musulmans, pour la plupart tardifs et soi-disant "marginaux", tels que des textes sur papyrus, certaines chroniques post-classiques et la littérature dite "populaire"⁴⁴². Il est clair que les manuscrits druzes devront être pris en compte dans les études futures sur le moyen-arabe.

Une particularité bien connue des textes druzes est la graphie conséquente du verbe *ṣadaqa* et du substantif *ṣidq* avec *ṣīn* au lieu de *ṣād*⁴⁴³. Si la confusion entre ces deux fricatives est une caractéristique du moyen-arabe⁴⁴⁴, elle doit en ce cas précis remonter à Ḥamza puisqu'il fonde sur elle une de ses spéculations gématriques: la valeur numérique de *sidq*, à savoir 164, est censée correspondre au nombre des *ḥudūd*⁴⁴⁵.

3. Les manuscrits druzes

Inventaire des manuscrits des Rasā'il al-Ḥikma conservés dans les bibliothèques occidentales

Les bibliothèques de l'Europe et de l'Amérique du Nord possèdent plus de 200 manuscrits contenant l'une ou l'autre partie des *Rasā'il al-Ḥikma*⁴⁴⁶. Ils sont répartis dans 32 villes différentes, que nous indiquons

⁴⁴¹ Voir *infra*, p. 113.

⁴⁴² Fischer (1982), pp. 89-90. Il est encore moins justifiable de parler à ce propos d'"arabe chrétien", les Arabes chrétiens n'ayant pas le monopole de la langue post-classique. Il nous semble parfois que la fiction de l'"arabe chrétien" est défendue par certains pour des raisons plus idéologiques que scientifiques.

⁴⁴³ De Sacy (1826), p. 230; Nicoll (1835), pp. 411-412, note h; Günzberg & Rosen (1891), p. 134.

⁴⁴⁴ Blau (1966-67), §17. 1, pp. 109-110.

⁴⁴⁵ N° 9, pp. 200-201; n° 22, p. 368.

⁴⁴⁶ Un nombre au moins aussi important concerne la littérature "non-canonique": commentaires sur différents traités du Canon, textes théologiques, poèmes mystiques ou eschatologiques (*ʿaskarīyāt*), traités de droit, lexiques, chroniques historiques et "catéchismes". Ces derniers mis à part, toute cette littérature n'a jamais été dépouillée ni étudiée; voir *supra*, pp. 91-92.

par les sigles suivants: Berlin (B), Bonn (Bo), Bruxelles (Br), Cambridge (Ca), Chicago (C), Dresden (Dr), Dublin (D), Gotha (Go), Halle (Hl), Leiden (Le), Leipzig (Lp), Liège (Lg), Londres (L), Madrid (Md), Manchester (Ma), Milan (Mi), München (M), Oxford (O), Paris (P), Princeton (Pr), Rome (R), Saint-Pétersbourg (S), Stockholm (St), Strasbourg (Sr), Tokyo (To), Turin (Tr), Tübingen (T), Uppsala (U), Vatican (V), Vienne (W), Wrocław (Wr) et Yale (Y)⁴⁴⁷.

Notre inventaire, basé sur des catalogues de manuscrits⁴⁴⁸ et sur nos propres recherches dans les bibliothèques de Bruxelles, Cambridge, Leiden, Liège, Londres, Oxford et Paris, ne saurait prétendre à l'exhaustivité: trop de collections de manuscrits arabes ne sont cataloguées que

⁴⁴⁷ Nous incluons Tokyo dans notre inventaire puisque les deux manuscrits druzes de l'*Institute of Oriental Culture* de l'Université de Tokyo font partie de la collection vendue récemment par Hans Daiber. En revanche, nous avons exclu le riche fonds de manuscrits druzes du Père Anastase al-Karmālī, déposé à la Bibliothèque Šaddām Husayn à Bagdad (cf. 'Abd al-Hamīd ad-Duġaylī, "Rasā'il Ismā'īliya qadīma nādīra", *Mağallat al-Mağma' al-'Ilmī al-'Irāqī* 3, 1954, pp. 405-421; 4, 1955, pp. 251-264), ainsi que les collections druzes des bibliothèques libanaises: l'Université Saint-Joseph (cf. Louis Cheikho dans: *al-Mašriq* 5, 1902, pp. 810-812) et l'Université américaine à Beyrouth (cf. Yūsuf Q. Hūrī, *al-Maḥṭūṭāt al-'Arabīya al-mawġūda fī maktabat al-ġāmi'a al-Amīrikiya fī Bayrūt*, Beyrouth 1985, pp. 137, 505-506); les bibliothèques des couvents maronites de Ġbayl (Byblos), Ġustā, Harharayā, Harissa et Zaḥlé (cf. J. Nasrallah, *Catalogue des manuscrits du Liban*, Harissa 1958-70, resp. II, pp. 259-263; II, pp. 114-116; II, p. 158; I, pp. 170-171; IV, pp. 230-232). Suite aux événements tragiques qui ont bouleversé ces deux pays, il est à craindre que bon nombre de ces manuscrits soient irrémédiablement perdus.

⁴⁴⁸ Nous avons consulté les catalogues suivants: *Berlin*: Ahlwardt (1891), pp. 589-628; Wagner (1976), pp. 131-142; Sellheim (1976), pp. 96-98. *Bonn*: Gildemeister (1864-76), pp. 58-61. *Bruxelles*: Elkhadem (1987), p. 583. *Cambridge*: Browne (1900), pp. 295-300; Browne (1922), p. 237; Palmer (1870), p. 181. *Chicago*: Krek (1961), pp. 11-14. *Dublin*: Arberry (1956-64), II, pp. 52-55, III, pp. 74-75, VI, pp. 55, 160, 162, VII, pp. 10, 72, 108, 133. *Gotha*: Pertsch (1880), II, pp. 137-138. *Halle*: Wehr (1940), pp. 48-49. *Leiden*: Voorhoeve (1980), p. 449. *Leipzig*: Vollers (1906), p. 81. *Liège*: Hoyoux (1970), p. 152. *Londres*: Cureton & Rieu (1846), pp. 520-526; Rieu (1894), p. 140; Ellis & Edwards (1912), p. 73; Gacek (1984), p. 90; Cortese (2000), pp. 116-117. *Madrid*: Robles (1889), pp. 83-84, 109; Derenbourg (1904), pp. 24-25, 32. *Manchester*: Mingana (1934), pp. 183-198. *Milan*: Löfgren & Traini (1975), pp. 162-163, 180-181. *München*: Aumer (1866), pp. 67-74. *Oxford*: Nicoll (1835), pp. 407-432. *Paris*: de Slane (1883), pp. 268-276; Vajda & Sauvan (1985), pp. 261-309; Blochet (1925), pp. 5, 191-192, 356, 358-359; Bouteron & Tremblot (1928), p. 274. *Princeton*: Hitti (1938), pp. 485-487; Mach (1977), p. 454. *Rome*: Gabrieli (1926), p. 35. *Saint-Pétersbourg*: Günzburg & Rosen (1891), pp. 132-139; Rosen (1877), p. 14; Rosen (1881), pp. 45-46; Polosin (1995), pp. 10-34. *Stockholm*: Riedel (1923), pp. 12-14. *Strasbourg*: Wickersheimer (1923), p. 767; Kussaibi (1985), pp. 71-73. *Tokyo*: Daiber (1996), pp. 86-90, 263-268. *Turin*: Nallino (1900), pp. 13-17; Noja (1984), pp. 557, 563-564; Branca (2000), pp. 47-80. *Tübingen*: Weisweiler (1930), pp. 94-96, 112. *Uppsala*: Tornberg (1849), pp. 315-322; Zetterstéen (1930), pp. 74-77. *Vatican*: Crispo-Moncada (1900), pp. 80-86; Levi della Vida (1935), pp. 40-41, 68, 86-87, 202-204. *Vienne*: Flügel (1867), pp. 28-39; Duda (1992), pp. 88, 153-155, 294; Loebenstein (1970), p. 145. *Wrocław*: Dembski (1964), p. 199. *Yale*: Nemoy (1956), pp. 116-117.

de manière superficielle ou n'ont même pas encore été inventariées; la plupart des catalogues sont anciens et beaucoup de bibliothèques ne possèdent pas de catalogue publié des acquisitions "récentes". De surcroît, les indications fournies par les catalogues ne sont pas toujours fiables, surtout en ce domaine où les spécialistes sont rares.

Nous recensons les manuscrits des *Rasā'il al-Ḥikma* en adoptant la division du recueil en cinq volumes, attestée par la plupart des manuscrits⁴⁴⁹ et en attribuant un sigle à chaque manuscrit. Les exemplaires incomplets sont marqués par un astérisque.

Volume I: épîtres n° 1 à 14

B¹ Berlin We. 1870

B² Berlin Mq. 316

B³ Berlin Ms. or. oct. 3953

Ca¹ Cambridge 1361 / Add. 761

Ca² Cambridge 1363 / Add. 792

Ca³ Cambridge 1365 / Add. 3432

C¹ Chicago A 16377*

D¹ Dublin 3675

D² Dublin 4681

HI¹ Halle 127

Le¹ Leiden Or. 797 W (1978)

Le² Leiden Or. 1902 (2661)

L¹ Londres — British Museum 1143 / Add. 11.558

L² Londres — British Museum 1470 / Add. 23.493*

L³ Londres — British Museum Or. 7481*

L-IIS¹ Londres - Institute of Ismaili Studies 108 (571)

Ma¹ Manchester 117a (656)

Mi¹ Milan 338*

M¹ Munich 217 (320^a Quatr.)

M² Munich 227 (Cod. Clotbey 8)*

O¹ Oxford Arab. d. 97*

O² Oxford Arab. e. 156

O⁵ Oxford Arab. e. 213*

P¹ Paris 1408 (= 1580 ancien fonds)

P² Paris 1409 (= Supplément 1993)

P³ Paris 1410 (= Suppl. 2421)

P⁴ Paris 1411 (= Suppl. 2000)

⁴⁴⁹ Voir *supra*, p. 77.

P⁵ Paris 1412 (= Suppl. 274 *ter.*)
P⁶ Paris 1413 (= Suppl. 1999)*
P⁷ Paris 1414 (= Suppl. 271 *bis*)*
P⁸ Paris 6751
Pr¹ Princeton 361 B (1613)
Pr² Princeton 5272 (4351)*
R¹ Rome Caet. 20
S¹ Saint-Pétersbourg 96 (N° 383a) / A 173)
St¹ Stockholm 20
Sr¹ Strasbourg 4338
Tr¹ Turin 82¹ / A.67⁴⁵⁰
U¹ Uppsala 501
U² Uppsala 506
U³ Uppsala 163
V¹ Vatican 909
V² Vatican 1340
W¹ Vienne 1573 (Mxt. 227a)
Wr¹ Wrocław 78 / Sygn. Akc. 1949 KN 329
Y¹ Yale 1068 / S-45

Volume II: épîtres n° 15 à 40⁴⁵¹

B⁴ Berlin Mq. 470
B⁵ Berlin Mq. 317
B⁶ Berlin Mq. 373
B⁷ Berlin Mq. 423
B⁸ Berlin Mq. 524
B⁹ Berlin We. 1550
B¹⁰ Berlin Lbg. 214
B¹¹ Berlin We. 1544* (°)
B¹² Berlin Ms. or. oct. 520*
Br¹ Bruxelles B. R. 19.996
Ca⁴ Cambridge 1356 / Add. 788*
Ca⁵ Cambridge 1357 / Add. 789*
Ca⁶ Cambridge 1364 / Add. 3431
C² Chicago A 26415 (°)
C³ Chicago A 16387* (°)

⁴⁵⁰ Le ms. 23 / a.V.19 de la *Biblioteca Reale* a été détruit lors de l'incendie de la bibliothèque au début du 20^e siècle; cf. Branca (1997), p. 152; Branca (2000), p. 48 n. 7.

⁴⁵¹ Certains manuscrits du deuxième volume incluent quelques pièces du premier, en général les n° 5, 8 et 13. Nous indiquons ces manuscrits "élargis" par le sigle (°).

- C⁴** Chicago A 16379* (°)
C⁵ Chicago A 16378* (°)
C⁶ Chicago A 16383* (°)
C⁷ Chicago A. 16384*
Dr¹ Dresden⁴⁵²
D³ Dublin 3373 (°)
Go¹ Gotha 855
Go² Gotha 856
Hl² Halle 128
Le³ Leiden Or. 735 W (1978) (°)
Le² Leiden Or. 1902 (2661)
Lp¹ Leipzig 292
Lg¹ Liège 1069 / Ms. 22.31 B (°)
L⁴ Londres — British Museum 1144 / Add. 11.559
L⁵ Londres — British Museum 218 / Or. 1435
L⁶ Londres — British Museum Or. 13677
L-IIS² Londres — Institute of Ismaili Studies 169 / 993* (°)
Ma² Manchester 119 (698)
Ma³ Manchester 122 (487)*
Mi² Milan 296
M³ Munich 218 (320^b Quatr.)
M⁴ Munich 219 (Cod. or. 355)
M⁵ Munich 220 (Cod. or. 252)* (°)
O³ Oxford Arab. e. 86 (°)
O⁴ Oxford Arab. e. 87 (°)
O⁶ Oxford Arab. f. 7
P⁹ Paris 1415 (= Ancien fonds 1581)
P¹⁰ Paris 1416 (= Suppl. 271)
P¹¹ Paris 1417 (= Suppl. 273)
P¹² Paris 1418 (= Suppl. 1997)
P¹³ Paris 1419 (= Suppl. 275 *ter.*)* (°)
P¹⁴ Paris 1420 (= Suppl. 270)
P¹⁵ Paris 1421 (= Suppl. 270 *bis*)
P¹⁶ Paris 1422 (= Suppl. 1998)
P¹⁷ Paris 1423 (= Suppl. 1995)*

⁴⁵² Ce manuscrit, ainsi que le Dr², tous les deux offerts au roi de Saxe par Clot-Bey, furent remis par ce dernier en 1844 à Tischendorf, de passage au Caire, qui les déposa à la bibliothèque de Dresden; cf. Tischendorf (1845), pp. 14-15; Tischendorf (1855), pp. 75-77; Naumann (1845), pp. 111-112; De Smet (2004), p. 88. Ils ne figurent donc pas dans l'unique catalogue des manuscrits arabes de Dresden, paru en 1831.

- P¹⁸** Paris 4691 (°)
P¹⁹ Paris 4692*
P²⁰ Paris 6121*
P²¹ Paris 6746
P²² Paris 6747
P²³ Paris 6752
P-Inst.¹ Paris — Bibliothèque de l'Institut 1571
Pr³ Princeton 966 H (1615)
Pr⁴ Princeton 967 H (1616) (°)
Pr⁵ Princeton 5273 (2221)*
Pr⁶ Princeton 5274 (969)
R¹ Rome Caet. 20
S² Saint-Pétersbourg 242 (N° 40-15 / B 1085)*
S³ Saint-Pétersbourg 97 (N° 383b / A 175)
S⁴ Saint-Pétersbourg 101 (N° 383f / A 178)* (°)
S⁵ Saint-Pétersbourg 102 (N° 383g / A 179)* (°)
S⁶ Saint-Pétersbourg A 176*
To¹ Tokyo Ms. 64* (°)
To² Tokyo Ms. 153 (°)
Tr² Turin 82² / A. 68*
T¹ Tübingen 129 (Ma VI 131)
U⁴ Uppsala 502
V³ Vatican 379
V⁴ Vatican 721
V⁵ Vatican 910
V⁶ Vatican 933
V⁷ Vatican 1332
V⁸ Vatican 1335
V⁹ Vatican 1337 (°)
V¹⁰ Vatican 1338* (°)
V¹¹ Vatican 1341*
V¹² Vatican 1348
W² Vienne 1573 (Mxt. 227b)*
W³ Vienne 1574 (Mxt. 479)
W⁴ Vienne 2295 (Mxt. 1261)
Y² Yale 1066 / L-733
Y³ Yale 1069 / S-46
Y⁴ Yale 1070 / A-64
Y⁵ Yale 1071 / S-47

Volume III: épîtres n° 41 à 55

- B**¹³ Berlin Mq. 318
B¹⁴ Berlin Mo. 222*
Ca⁷ Cambridge 1366 (Add. 3481)
Dr² Dresden⁴⁵³
L⁷ Londres 1145 / Add. 11.560
L⁸ Londres 1146 / Add. 22.484
Ma⁴ Manchester 117b (657)*
Ma⁵ Manchester 121 (681)
M⁶ Munich 221 (320^c Quatr.)
M⁷ Munich 222 (413 Quatr. bombyc.)
O⁷ Oxford 416 / Bodl. 454
O⁸ Oxford Arab. e. 88
P²⁴ Paris 1424 (= Suppl. 274 *bis*)
P²⁵ Paris 1425 (= Suppl. 275)
P²⁶ Paris 1426 (= Suppl. 1996)
P²⁷ Paris 1427 (= Ancien Fonds 1582)*
P²⁸ Paris 1428 (= Suppl. 1994)
Pr⁷ Princeton 6 G (1614)
Pr⁸ Princeton 399 B (1617)*
Pr⁹ Princeton 348 B (1618)*
S⁷ Saint-Pétersbourg 243 (N° 41/15)
S⁸ Saint-Pétersbourg 98 (N° 383c / A 177)
Tr³ Turin 59 / A.37*
Tr⁴ Turin 82³ / A. 69⁴⁵⁴
T² Tübingen 138 (Ma VI 141)*
U⁵ Uppsala 503
V¹³ Vatican 911
W⁵ Vienne 1573 (Mxt. 227c)
W⁶ Vienne 1575 (A.F. 155 / 275)
Y⁶ Yale 1067 / S-44

Volume IV: épîtres n° 56 à 68

- Ca**⁸ Cambridge 1362 (Add. 782)
Ca-Tr¹ Cambridge — Trinity College R. 13.20
Dr² Dresden

⁴⁵³ Voir *supra*, p. 102 n. 452.

⁴⁵⁴ Les ms. 24 / a.VI.28 et 25 / a.VI.31 de la *Biblioteca Reale* ont été brûlés; voir *supra*, p. 101 n. 450.

L⁹ Londres 1147 / Add. 11.561
L¹⁰ Londres Or. 5634
Ma⁵ Manchester 121 (681)
Ma⁶ Manchester 120 (697)
M⁸ Munich 223 (123 Quatr.)
M⁹ Munich 226 (Cod. Clotbey 2)*
O⁹ Oxford 417 / Bodl. 398
O¹⁰ Oxford Arab. e. 89
P²⁴ Paris 1424 (= Suppl. 274 *bis*)
P²⁵ Paris 1425 (= Suppl. 275)
P²⁶ Paris 1426 (= Suppl. 1996)
P²⁹ Paris 1429 (= Ancien Fonds 1583)*
P³⁰ Paris 1430 (= Suppl. 274)
P³¹ Paris 1431 (= Suppl. 1992)*
S⁹ Saint-Pétersbourg 99 (N^c 383d / B465)
Tr⁵ Turin 82⁴ / A. 70
U⁵ Uppsala 503
V¹⁴ Vatican 912
W⁶ Vienne 1575 (A.F. 155 / 275)*
W⁷ Vienne 1573 (Mxt. 227d)

Volume V: épîtres n° 71 à 113

B¹⁵ Berlin Mq. 319*
Bo¹ Bonn 22 (87g)*
Ca⁹ Cambridge 1359 (Add. 3155)
Ca¹⁰ Cambridge 1360 (Add. 3156)*
L¹¹ Londres 1148 / Add. 11.562*
L¹² Londres 1149 / Add. 11.563*
Ma⁷ Manchester 118 (516)
M⁸ Munich 223 (123 Quatr.)*
M¹⁰ Munich 224 (258 Quatr.)*
M⁹ Munich 226 (Cod. Clotbey 2)*
O¹¹ Oxford 418 / Marsh 221
O¹² Oxford Arab. e. 90*
O¹³ Oxford Arab. f. 34*
P³² Paris 1432 (= Suppl. 272)
P³³ Paris 1433 (= Suppl. 1990)*
P³⁴ Paris 1434 (= Suppl. 1991)*
P³⁵ Paris 1435 (= Suppl. 272 *bis*)*

- Pr**¹⁰ Princeton 395 B (1612)*
S¹⁰ Saint-Pétersbourg 100 (N° 383e / B 466)
S¹¹ Saint-Pétersbourg 28 (N° 24 / B 1054)*
Tr⁶ Turin 82⁵ / A. 71*
Tr⁷ Turin 82⁶ / A. 72*
U⁶ Uppsala 504*
U⁷ Uppsala 505*
V¹⁵ Vatican 913
W⁸ Vienne 1573 (Mxt. 227e)*
W⁹ Vienne 1576 (Mxt. 54)*

Quelques manuscrits contenant une partie des *Rasā'il al-Ḥikma* n'ont pu être inclus dans cet inventaire à cause de l'imprécision des catalogues quant à leur contenu. Il s'agit des manuscrits suivants:

Berlin: Mo. 163.

Cambridge: 1423 (a) / Or. 198 (8); 1424 (a) / Or. 465 (9).

Dublin: 4974; 4984; 5028; 5225; 5352; 5457.

Madrid: CLXXVI — CLXXVII — CLXXVIII / Gg 199-201; CCXL / Gg 264; CCXLI / Gg 265.

Provenance de ces manuscrits

Les Druzes étant soumis par leurs autorités religieuses à l'interdiction formelle de montrer — et à plus forte raison de vendre — leurs manuscrits aux non-initiés, tous les manuscrits druzes en Occident ont été acquis par “voie dérivée”. La plupart ont été pris dans des *ḥalwas* au cours des innombrables conflits qui, depuis l'époque ottomane, ont ensanglanté la région syro-libanaise.

Ainsi, en 1524 le gouverneur ottoman de Damas entreprit une expédition contre les Druzes du Liban: il brûla 43 villages dans la région d'al-Bārūk, pillà leurs *ḥalwas* et emporta à Damas des copies des *Rasā'il al-Ḥikma*⁴⁵⁵. Des manuscrits druzes, pris comme butin de guerre par les Ottomans en lutte continue contre les Druzes insoumis, ont dû atteindre Istanbul. Le célèbre arabisant et diplomate hollandais Levinus Warner y acquit les deux premiers volumes des *Rasā'il*, qu'il légua en 1665 à la Bibliothèque de l'Université de Leiden (Le¹ et Le³): ce sont à notre connaissance les premiers manuscrits druzes qui entrèrent dans une bibliothèque européenne.

⁴⁵⁵ Hitti (1957), pp. 409-410.

Un siècle et demi plus tard, les gouverneurs ottomans de Damas étaient toujours en guerre contre les Druzes. Naşrallāh b. Ğilda, le médecin du gouverneur de l'époque, assista lors d'une campagne contre les Druzes au pillage d'une *ḥalwa*. Il réussit à récupérer trois manuscrits, qu'il offrit en 1700 à Louis XIV. Ils constituent le plus ancien fonds druze de la *Bibliothèque nationale* (P¹, P⁹, P²⁷)⁴⁵⁶. Vers la même époque, Thomas Shaw apporta deux manuscrits de Syrie, qu'il déposa à la Bodléenne: O⁷ et O⁹.

Au début du 19^e siècle Sylvestre de Sacy, qui avait fait des recherches poussées à travers toute l'Europe, connaissait les manuscrits suivants⁴⁵⁷: P¹, P³, P⁹, P¹⁰, P²⁵, P²⁷, P²⁹, Ma², Ma⁶, O⁷, O⁹, O¹¹, Le¹, Le³, St¹, W⁶, ainsi qu'un manuscrit du Vatican. Peu après sa mort, le nombre des manuscrits druzes accrut considérablement dans les bibliothèques européennes suite aux événements qui bouleversèrent le Liban et la Syrie à partir de 1838.

Clot-Bey, médecin français au service de Muḥammad 'Alī, acquit des dizaines de manuscrits confisqués par les troupes égyptiennes d'Ibrāhīm Pāšā lors de la répression de la révolte druze en 1838. Il les distribua à des fins diplomatiques, comme cadeaux de relation en faveur du régime de Muḥammad 'Alī, aux grands souverains de l'Europe, qui les déposèrent dans les bibliothèques de leurs états respectifs⁴⁵⁸. Clot-Bey devint ainsi le plus important fournisseur de manuscrits druzes. Les manuscrits suivants proviennent de lui⁴⁵⁹: B², B⁵, B¹³, B¹⁵; Br¹; Dr¹, Dr²; L¹, L⁴, L⁷, L⁹, L¹¹, L¹²; Lp¹; M², M⁹, München 225 (Cod. Clotbey 7)⁴⁶⁰; P¹³, P¹⁵, P²⁴, P³⁵; S¹, S³, S⁴, S⁵, S⁸, S⁹, S¹⁰; Tr¹, Tr², Tr⁴, Tr⁵, Tr⁶, Tr⁷; U¹, U⁴, U⁵, U⁶, U⁷; V¹, V⁵, V¹³, V¹⁴, V¹⁵; W¹, W², W⁵, W⁷, W⁸.

Les événements de 1840 et de 1860, suivis par l'intervention des troupes françaises au Liban, mirent d'innombrables manuscrits druzes "sur le marché". Certains exemplaires portent sur le feuillet de garde une notice spécifiant les circonstances dans lesquelles ils ont été acquis. Nous apprenons ainsi que le ms. de Bonn (Bo¹) a été acheté à Ehden en 1845 par Guillaume Kraft à un chef maronite, Butrus Karam, qui l'avait ac-

⁴⁵⁶ Voir *supra*, p. 10. Antérieurement au don de Naşrallāh, les "Dominicains de la rue Saint-Honoré" possédaient un manuscrit druze, légué par le Docteur L. Picques et de provenance inconnue (P²⁵); cf. *supra*, p. 10 n. 36.

⁴⁵⁷ Voir *supra*, p. 11 n. 38.

⁴⁵⁸ De Smet (2004: 5), pp. 75-92.

⁴⁵⁹ Pour les manuscrits de Berlin, un léger doute subsiste quant à leur provenance; voir De Smet (2004: 5), p. 85.

⁴⁶⁰ Ce manuscrit contient l'épître n° 69, probablement apocryphe, ainsi que le "Catéchisme"; voir *supra*, p. 77 n. 336.

quis suite au pillage d'une *halwa*⁴⁶¹. Une origine analogue est attestée pour les ms. (Ca¹⁰)⁴⁶², (Ca⁷)⁴⁶³, (L⁵)⁴⁶⁴, (P⁷)⁴⁶⁵, (P²¹ et P²²)⁴⁶⁶, (U³)⁴⁶⁷.

La constitution du fonds druze de la *Bibliothèque nationale* de Paris, un des plus importants d'Europe, ainsi que les dates d'enregistrement des manuscrits, donnent une image représentative de la formation des collections druzes européennes⁴⁶⁸:

— ancien fonds (antérieur à S. de Sacy): P¹, P³, P⁹, P¹⁰, P²⁵, P²⁷, P²⁹.

— 1840: P¹¹, P¹⁴, P³⁰.

— 1866: P⁵.

— 1866 (don Clot-Bey): P¹³, P¹⁵, P²⁴, P³⁵.

— 1867: P⁷, P³³.

— 1867 (don Eugène Poujade, diplomate français longtemps en poste à Beyrouth): P², P⁴, P⁶, P¹², P¹⁶, P¹⁷, P²⁶, P²⁸, P³¹, P³⁴.

— après cette date, seul sept manuscrits des *Rasā'il al-Hikma* sont entrés à la BN⁴⁶⁹: P¹⁸, P¹⁹, P²⁰, P²¹, P²², P⁸, P²³.

⁴⁶¹ Gildemeister (1864-76), p. 61.

⁴⁶² "The MS., according to a pencil note on f. 1b, was captured from a Druze *Khulweh* near Hasbeiyah in 1844, and bought at an auction in Damascus, June 1858" (Browne [1900], p. 298).

⁴⁶³ "A pencil note on the inside of the cover states that the MS. was presented by an Arab chief to a Captain of Marines at Beyrout, 1845. The name of the Captain and other particulars written in ink on the last page below the colophon have been carefully erased, leaving only the words — 'Captain... Beyrout, 1845' " (Browne [1900], p. 300).

⁴⁶⁴ "A former owner, M. Jules Ferrette, has written on the cover: 'Livre sacré des Druzes conquis par les Chrétiens pendant la guerre de 1860' " (Rieu [1894], p. 140).

⁴⁶⁵ "Acquis par le capitaine Geoffroy lors de l'expédition française en Syrie en 1860" (Vajda & Sauvan [1985], p. 267).

⁴⁶⁶ On lit sur le feuillet de garde du ms. P²¹ la notice suivante: "À Monsieur le baron Salomon de Rothschild, souvenir de l'expédition de Syrie. Le capitaine officier d'ordonnance du Général marquis de Beaufort de Hautpoul, commandant le corps expéditionnaire. Paris 1861. J. Moch". Après un exposé sur la doctrine druze, la notice poursuit: "Les événements de 1860 dans le Liban ont montré qu'ils sont moins inconséquents en matière politique. C'est grâce à ce triste événement que ces deux manuscrits sont tombés entre les mains du capitaine Mohr, l'un d'eux (= P²¹) a été trouvé dans une cachette du trop fameux Said-bey Djumblat à Mokhtara, et l'autre (= P²²) à Bakline, enfoui sous le sol d'une maison appartenant à un cheik de la famille de Palhouth, alors en fuite dans le Haoran"; cf. Blochet (1925), p. 356.

⁴⁶⁷ Sur le feuillet de garde figure la notice suivante, signée Michel Rizcalla: "Ce livre contenant l'exposé de la doctrine des Druses n'est connu que des ministres de la religion (*sic*) des Druses, appelés akals, à l'exclusion de tout autre de leurs coréligionnaires (*sic*) ou des étrangers. Il me fut réunir (*sic*) il y a une quarantaine d'années à l'occasion de différents survenu (*sic*) entre les Druses et les chrétiens. Saïda le 25 Juin 1889"; cf. Zetterstéen (1930), p. 77.

⁴⁶⁸ En revanche, les collections américaines (Chicago, Princeton, Yale), constituées au 20^e siècle, proviennent majoritairement de ventes publiques (notamment par les maisons Brill à Leiden et Barūdi à Beyrouth).

⁴⁶⁹ Les ms. P²¹ et P²² ont été légués par Mme Salomon de Rothschild; voir *supra*, n. 466.

Si la plupart des manuscrits ont été enlevés dans les *ḥalwas*, certains ont été offerts par des familles druzes devenues chrétiennes au 19^e siècle, comme les Šihāb. Ainsi, Clot-Bey a pu compléter sa collection de manuscrits grâce aux dons de l'émir Bašīr, qu'il rendit visite en son palais de Bayt ad-Dīn en 1838⁴⁷⁰. Le *Codex Berggrenianus* (St¹) a une provenance analogue⁴⁷¹, ainsi que le (Tr³)⁴⁷².

Enfin, des catastrophes naturelles semblent avoir contribué à la diffusion de manuscrits druzes. Le voyageur italien Giovanni Mariti (1736-1806) rapporte en effet qu'en 1759 plusieurs manuscrits furent découverts dans un village druze déserté par ses habitants suite à un tremblement de terre⁴⁷³.

Particularités codicologiques

Les manuscrits druzes "authentiques", c'est-à-dire copiés par les '*uqqāl* à l'usage religieux, ont tous un aspect similaire⁴⁷⁴. Dès lors, il est possible de faire une description générale des manuscrits des *Rasā'il al-Ḥikma*.

Mis à part quelques exemplaires du 19^e siècle, les manuscrits ne sont jamais datés et ne font aucune mention du nom du copiste. Leur datation s'avère donc difficile, d'autant plus que beaucoup d'entre eux ont été réparés et les folios usés remplacés par d'autres de facture plus récente. L'écriture étant toujours de même type, le seul critère de datation reste le papier, critère problématique car l'état de conservation et d'usure diffère grandement d'un manuscrit à l'autre et n'est pas toujours en rapport

⁴⁷⁰ De Smet (2004: 5), p. 79.

⁴⁷¹ Le feuillet de garde porte la notice suivante: "Ce manuscrit précieux, qui contient l'écriture sainte ou l'évangile des Druses, m'a été donné en cadeau par Jean Maron Ossoli, évêque et vicaire patriarcal à Zouc Michel au Mont-Liban. Il m'a dit, qu'il a été pris d'un des Sages des Druses dans une guerre civile entre ceux-ci et les Maronites; mais je sais, qu'il a été pris de la bibliothèque du père du Prince des Druses actuel, lequel, au moment de mourir, se fit faire chrétien avec toute sa famille, et chez le successeur duquel, ou le Prince actuel, le susdit évêque, mon ami et bienfaiteur, a été confesseur neuf ans. Je destine ce Manuscrit pour la bibliothèque de S.E. le Comte d'Engeström. Damas ce 24 Janvier 1821. Jacob Berggren"; cf. Riedel (1923), p. 14.

⁴⁷² Branca (2000), p. 48.

⁴⁷³ G. Mariti, *Istoria di Faccardino Grand-Emir dei Drusi*, Livourne 1787, p. 16, cité par Branca (1997), p. 163 n. 67; cf. Branca (2000: 2), pp. 105-106.

⁴⁷⁴ Un certain nombre de manuscrits ont été copiés par des non-druzes, principalement par des chrétiens orientaux et par des orientalistes. Citons comme exemples: V⁴, copié par Leonzio Salim, un melkite d'Alep, pour Giuseppe Assemani (cf. Branca [2001], p. 8); Ma¹ et Ma³ copiés par le dragoman français Perelle en 1775; P²⁹ copié par Pétis de la Croix à base de P²⁵; U² copié par l'orientaliste Norberg; Ca⁹, une copie de O¹¹ effectuée à la demande de S. de Sacy. Par son aspect très différent, P⁵ est très probablement d'origine non-druze.

avec l'âge. Un grand nombre de manuscrits, sans doute enfouis sous terre en période de crise, sont d'ailleurs en piètre état: ils portent des traces d'humidité et les bords ont souvent été rongés par des insectes. Les dates avancées dans les catalogues, généralement sur des bases peu claires, s'échelonnent entre le 15^e et le 19^e siècle⁴⁷⁵.

Les reliures, si elles sont d'origine, sont en cuir rouge foncé, parfois ornées d'un dessin géométrique ou d'une rosace en or. Contrairement aux manuscrits qu'elles contiennent, les reliures sont souvent en bon état, ce qui laisse supposer qu'elles sont de date plus récente et qu'elles ont été remplacées lorsque la reliure antérieure était usée.

Dans bon nombre de manuscrits le corps du texte est entouré d'un cadre, tracé d'une seule ligne ou de deux lignes, généralement à l'encre rouge. Le texte même est écrit en *nashī*, d'une façon très soignée et lisible. Les titres des épîtres sont soit écrits en *nashī*, soit en *ṭulūṭ*, en des caractères plus grands que le texte. Tout comme certains mots jugés importants ou qui introduisent un nouveau développement dans l'exposé, les titres sont en couleur rouge, plus rarement en ocre, jaune ou vert.

Le nombre de lignes par folio est toujours impair: 11, 13 ou 15, suivant sans doute une pratique superstitieuse inaugurée par al-Ḥākim⁴⁷⁶.

Si beaucoup de manuscrits, destinés à un usage courant, sont très sobres, certains exemplaires plus luxueux portent une décoration polychrome, d'une facture généralement assez fruste. Les titres des épîtres sont alors écrits sur fond doré, entourés de motifs géométriques ou floraux à l'encre rouge, jaune, verte, bleue ou ocre. Des motifs analogues se trouvent parfois à la fin des traités. La première page des manuscrits les plus riches est ornée d'une rosace ou d'une étoile, dans les mêmes couleurs⁴⁷⁷.

On a beaucoup spéculé sur une éventuelle symbolique des couleurs dans les manuscrits druzes. Déjà Sylvestre de Sacy avait supposé que le choix des couleurs cache "une signification mystérieuse"⁴⁷⁸; d'autres leur ont attribué un sens "mystique"⁴⁷⁹. L'explication dominante aujourd'hui est celle qui établit un rapport entre les cinq couleurs censées dominer

⁴⁷⁵ La seule exception est le ms. O⁵, sans doute antérieur à la constitution du recueil actuel, qui se différencie de tous les autres; voir *infra*, pp. 115-117.

⁴⁷⁶ Yahyā' b. Sa'īd, *Ta'riḥ*, II, pp. 408-409, nous apprend en effet qu'al-Ḥākim "ordonna et prescrivit que le nombre de lignes des requêtes qui lui étaient remises fût impair et que celui qui lui présentait ses salutations ou une supplique se tint uniquement à sa droite" (trad. Micheau & Troupeau).

⁴⁷⁷ Voir les illustrations dans Daiber (1992), p. 114; Duda (1992), Abb. 217, 218, 285.

⁴⁷⁸ De Sacy (1838), I, p. CCCCLXX.

⁴⁷⁹ Günzburg (1891), pp. 133-134; Massignon (1975), II, pp. 82-83.

dans les manuscrits druzes et les cinq couleurs du drapeau druze, qui symbolisent les cinq dignitaires (*ḥudūd*) supérieurs⁴⁸⁰: le vert, le jaune, le rouge, le bleu et le blanc⁴⁸¹. À défaut d'informations fiables à ce sujet, la plus grande prudence s'impose.

La présence dans pratiquement tous les manuscrits de points noirs et rouges au-dessus de certains mots a intrigué bon nombre de chercheurs. Pourtant, leur signification avait été correctement comprise par S. de Sacy⁴⁸²: cinq points rouges placés horizontalement sur un mot ou un nom indiquent qu'il se réfère aux *ḥudūd* "louables" (*maḥmūd*); cinq points noirs montrent qu'il y a référence aux cinq *ḥudūd* "blâmables" (*maḍmūm*)⁴⁸³.

Ces points ne doivent être confondus avec les gros points rouges ou noirs qui se trouvent après de très nombreux mots. Il s'agit du signe appelé *dāra* / *dā'ira* ou *fāṣila* et employé dans les manuscrits arabes pour apporter une division dans le texte⁴⁸⁴. Puisque ces points de séparation apparaissent parfois au milieu d'une phrase, ils marquent sans doute une pause dans la récitation du texte. Ils ne figuraient probablement pas dans les manuscrits antérieurs à la constitution du Canon⁴⁸⁵, mais ont sans doute été introduits au moment où on commençait à réciter les *Rasā'il al-Ḥikma* à l'exemple du Coran⁴⁸⁶.

La même question se pose au sujet de la vocalisation du texte. Presque tous les manuscrits sont vocalisés, mais d'une façon fantaisiste, sans tenir compte des règles de la grammaire ou de la prononciation classique des mots. En l'absence d'uniformité, un même mot pouvant être vocalisé de différentes manières dans un même manuscrit, cette vocalisation ne reflète pas davantage une prononciation dialectale. Elle indique tout au plus que leur auteur n'avait qu'une idée très approximative de la prononciation de l'arabe classique. D'ailleurs, elle présente de nombreuses variantes d'un manuscrit à l'autre. La fonction des voyelles, sans doute introduites après la constitution du Canon, semble être purement ornementale: elles contribuent à donner aux *Rasā'il al-Ḥikma* un aspect similaire aux manuscrits du Coran⁴⁸⁷.

⁴⁸⁰ Voir *supra*, pp. 46-50.

⁴⁸¹ Schmucker (1979), pp. 236-237 n. 1; Azzi (1992), p. 26; Dupont (1994), p. 83.

⁴⁸² De Sacy (1838), II, pp. 35-37; cf. De Smet (2004: 2), p. 28.

⁴⁸³ Voir *supra*, pp. 46-50.

⁴⁸⁴ Gacek (2001), pp. 49, 109.

⁴⁸⁵ En tout cas, ils n'apparaissent pas dans le ms. O⁴.

⁴⁸⁶ De Smet (2003), p. 107; De Smet (2004), p. 424.

⁴⁸⁷ Voir les remarques de Seybold (1902), p. XIV; Khalil & Ronzevalle (1909), p. 497 n. 2.

Les gloses

Une minorité de manuscrits sont munis de gloses, écrites le plus souvent à l'encre rouge, au-dessus du texte ou dans la marge. Les gloses des différents manuscrits concordent généralement, bien que certains ne comportent que quelques gloses, tandis que d'autres sont amplement glosés. Ces gloses reflètent donc une lecture et une interprétation uniforme des *Rasā'il al-Ḥikma* et forment une indication précieuse de la manière dont les "Épîtres" ont été comprises par les Druzes. Certainement postérieures à la constitution du Canon, elles n'offrent toutefois aucune garantie d'éclairer la signification originelle du texte, tel qu'il fut conçu en un milieu ismaélien égyptien au début du 11^e siècle. Au contraire, certaines gloses donnent une interprétation contraire à la doctrine de Ḥamza. Elles ne semblent pas toujours saisir le sens du texte et ont tendance à l'allégoriser outre mesure⁴⁸⁸. Aussi, dans l'annotation de notre traduction, nous avons évité autant que possible d'y faire appel, afin de ne pas introduire dans la lecture du texte des interprétations étrangères à l'intention de l'auteur.

On peut distinguer deux types de gloses: celles qui expliquent un terme arabe moins usuel par un synonyme ou une brève description, et celles qui élucident le texte, souvent en l'allégorisant, notamment en mettant un mot ou un nom en rapport avec un des *ḥudūd* ou avec un des aspects et manifestations d'al-Ḥākim. Cette dernière catégorie de gloses se présente souvent sous une forme abrégée. Les abréviations les plus usuelles sont les suivantes: عَقْل = *al-'aql* (l'Intellect); تَوْحِيد = *at-tawḥīd* (l'Unicité); نَفْس = *an-naḥs* (l'Ame); لَاهُوت = *al-lāhūt* (la divinité d'al-Ḥākim); نَسَوت = *an-nāsūt* (l'humanité d'al-Ḥākim)⁴⁸⁹.

4. Édition et traduction des deux premiers volumes des *Rasā'il al-Ḥikma* (Épîtres 1 à 40)

Notre inventaire des manuscrits a recensé pour le premier volume (Épîtres n° 1 à 14) non moins de 36 manuscrits complets et 9 incomplets; pour le deuxième volume (n° 15 à 40), leur nombre s'élève respectivement à 63 et 27. Or, cet inventaire n'est pas exhaustif et il se limite aux fonds occidentaux. Il faudrait y ajouter les très riches collections moyen-orientales, généralement mal ou pas cataloguées, ainsi que le nombre inconnu d'exemplaires conservés dans des biblio-

⁴⁸⁸ De Sacy (1838), I, pp. CCCCLXXXI-II; Bryer (1975), p. 83; Wehr (1942), p. 207.

⁴⁸⁹ De Sacy (1838), I, p. CCCCLXXXI.

thèques privées et des *ḥalwas* druzes, inaccessibles au chercheur. En outre, nous ignorons tout de la tradition manuscrite durant la période sauvage antérieure à la rédaction du recueil actuel et nous n'avons qu'une idée très approximative de l'époque et de la manière dont elle a été réalisée⁴⁹⁰.

Aussi, l'espoir de pouvoir établir un *stemma codicum* des manuscrits druzes est vain, non seulement à cause du caractère fragmentaire du matériel disponible, mais surtout de la nature même des textes. Une fois réunis en un corpus à usage religieux, le texte a été sacralisé, le druzisme étant devenu une "religion du Livre" à l'instar de l'islam dont il est issu. Dès lors, le texte sacré a été servilement recopié pendant des siècles, sans subir des altérations significatives. C'est ce texte canonisé que nous nous proposons d'éditer.

Il en résulte que les variantes textuelles sont rares⁴⁹¹. Il y a par endroits des phrases manifestement corrompues, des mots ou des formes suspects que l'on serait tenté d'attribuer à des erreurs de transmission. Mais ces "fautes" figurent d'une façon identique dans tous les manuscrits: si erreur il y a, elle doit remonter à la phase sauvage de la transmission du texte. Une fois le Canon constitué et le texte sacralisé, les anomalies ont été recopiées scrupuleusement. Un exemple frappant en est la phrase "persane" mise dans la bouche de Salmān: très corrompue au point de devenir inintelligible, elle apparaît sous une forme quasiment identique dans tous les manuscrits⁴⁹².

Par ailleurs, la plupart des manuscrits portent des traces de corrections: les erreurs ont été rayées et on leur a substitué la forme corrigée; des mots ou des phrases sautés par le copiste ont été ajoutés dans la marge ou entre les lignes. Ces corrections étant d'une autre main que le texte, on peut supposer que chaque copie était relue par un correcteur, avant d'être envoyée au destinataire.

La plupart des variantes entre les manuscrits concernent l'orthographe (notamment du *hamza* et de l'*alif maqṣūra*) ou sont dues à l'influence du moyen-arabe⁴⁹³. Néanmoins, il existe des variantes plus significatives, qui permettent de distinguer une parenté entre certains groupes de manuscrits. Cette constatation justifie l'élaboration d'une édition critique, bien que forcément à base d'un choix limité de manuscrits.

⁴⁹⁰ Voir *supra*, pp. 83-86.

⁴⁹¹ Le fait a été remarqué par tous les chercheurs qui ont travaillé sur les manuscrits druzes; voir, p. ex., Seybold (1902), p. XIV; Khalil & Ronzevalle (1909), p. 499; Strothmann (1939), p. 269.

⁴⁹² Voir *infra*, p. 331.

⁴⁹³ Voir *supra*, pp. 96-98.

Les manuscrits retenus pour l'édition

Volume I (Épîtres n° 1 à 14):

Comme manuscrits de base nous avons retenu les cinq manuscrits suivants:

1. 1 / P¹ ⁴⁹⁴ Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 1408 (= 1580 ancien fonds). Offert en 1700 par Naṣrallāh b. Ğilda à Louis XIV. Très belle reliure en cuir brun. Sur le feuillet de garde notice de Pétis de la Croix (?): *P^a pars ex septem operis in quo de religione Drusorum tractatur, ut in sequentibus videre licet*, suivie par un texte en caractères arabes, écrit maladroitement par une main occidentale: *hādā Kitāb al-Maṣāhid fi l-asrār at-tawhīdiya li-Mawlānā al-Ḥākim ḡalla dikruhu*. Le manuscrit s'ouvre par la pièce intitulée *Milād Mawlānā al-Ḥākim ḡalla dikruhu*, suivie par les n° 1 à 14. 119 folios; 15 lignes par page; texte en *nashī* vocalisé; écriture soignée. Les titres des traités sont en lettres d'or, parfois ornés de motifs floraux. Certains mots sont écrits en rouge ou en vert; d'autres sont surmontés de points rouges ou verts; les points de séparation sont en or, parfois entourés de petits points en rouge ou en vert. Quelques gloses à l'encre rouge. Les textes des fol. 2b et 3a sont encadrés d'un filet d'or. Daté du 16^e siècle par de Slane, du 17^e par Vajda et Sauvan⁴⁹⁵.

2. ب / Le¹ Leiden, *Universiteitsbibliotheek*, Or. 797 W (1978). Acquis par Levinus Warner à Istanbul et légué en 1665 à la Bibliothèque de l'Université de Leiden. Le feuillet de garde donne une table des matières qui reprend, inscrits dans des cadres, les titres des quarante traités des deux premiers volumes des *Rasā'il*. Puisque le présent ms. ne contient que les pièces du premier tome (n° 1 à 14), on pourrait en déduire qu'il forme un ensemble avec l'autre ms. de la collection Warner [Le³], d'une facture similaire. 114 folios; 15 lignes par page; *nashī* vocalisé; certains folios écrits par une autre main. Titres à l'encre rouge, sans ornementation. Quelques mots en couleur. Sans gloses. Exemplaire peu soigné, avec de nombreuses corrections, mais néanmoins très lisible. Paraît plus ancien que [P¹]⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ Le sigle arabe est employé dans l'apparat critique de l'édition.

⁴⁹⁵ De Slane (1883), p. 268; Vajda & Sauvan (1985), p. 265; cf. de Sacy (1838), I, p. CCCCLXV.

⁴⁹⁶ De Jong & de Goeje (1866), IV, p. 229; Voorhoeve (1980), p. 449.

3. ت / Le² Leiden, *Universiteitsbibliotheek*, Or. 1902 (2661). Contient les deux premiers volumes des *Rasā'il* (n° 1 à 40), ce qui est exceptionnel. 212 folios; 15 lignes par page; *nashī* vocalisé assez soigné mais écrit par diverses mains. Titres en rouge, sans ornementation. Peu de corrections. Sans gloses. Traces d'humidité qui rendent le texte illisible par endroits. Mauvais état de conservation. Paraît ancien⁴⁹⁷.

4. ث / S¹ Saint-Pétersbourg, *Musée Asiatique*, 96 (N° 383a / A 173). Don de Clot-Bey au Tsar Nicolas I^{er} en 1839. Contenu: n° 1 à 14. 100 folios; 13 lignes par page; *nashī* vocalisé. Titres et certains mots en couleur. Sans ornementations. Le texte de la première page (fol. 2b) est écrit dans un cadre en couleur, tracé par plusieurs lignes. Sans gloses. En parfait état de conservation. Daté du 16^e siècle par Rodionov⁴⁹⁸.

5. ح / O⁵ Oxford, *Bodleian Library*, Arab. e. 213. Reliure moderne. Contenu: n° 9 (la fin manque), n° 10 (début et fin manquent), n° 11 (le début manque); n° 12 (début et fin manquent); n° 6 (la fin manque); n° 7 (début et fin manquent); n° 8 (début manque). Tel qu'il se présente actuellement, le volume a été mal relié: les traités sont en désordre et plusieurs folios à l'intérieur des traités ne sont pas à leur place. Il y a des lacunes importantes par la perte d'un certain nombre de folios. 65 folios; 13 lignes par page; titres et certains mots à l'encre rouge. Papier brun foncé, de facture grossière. Manuscrit a-typique, différent de tous les autres. Les titres sont écrits en une forme de coufique ornemental, dont nous ne connaissons aucun parallèle dans les manuscrits des *Rasā'il al-Ḥikma*. Le texte, vocalisé, se distingue par son écriture du *nashī* druze habituel. En outre, il donne pour les n° 6 et 9 des titres différents de ceux figurant dans le Canon: (n° 6) *Kitāb an-Naqḍ al-ḥafī wa nashī aš-šarā'i'* au lieu de *al-Kitāb al-ma'rūf bi n-Naqḍ al-ḥafī*; (n° 9) *Risālat al-balāḡ wa t-ta'alluh fī t-tawḥīd* au lieu de *Risālat al-balāḡ wa n-nihāya fī t-tawḥīd*. Il ajoute au n° 8 un colophon qui n'apparaît dans aucun autre manuscrit: *katabahu 'abd Mawlānā al-Ḥākim al-Bār al-'allām ḡalla ḍikruhu Ḥamza b. 'Alī ḥādī al-mustaḡībīn al-muntaqim min al-mušrikīn*. Enfin, le manuscrit se distingue par de très nombreuses variantes, souvent des fautes grossières dues au fait que le copiste n'a pas saisi le sens du texte⁴⁹⁹. Il ressort toutefois de notre appareil criti-

⁴⁹⁷ De Goeje (1873), V, p. 257; Voorhoeve (1980), p. 449.

⁴⁹⁸ Rosen (1881), p. 45; Polosin (1995), pp. 17-18; Rodionov (1995), p. 69. Nous avons employé le fac-similé publié par Rodionov (1995).

⁴⁹⁹ Un exemple caractéristique est la forme aberrante *wa huwa huwa lā al-'ālam* (fol. 25b) au lieu de *wa huwa hayūlā al-'ālam*, le copiste ignorant visiblement le terme philosophique *hayūlā*.

que qu'il existe une parenté entre ce manuscrit et le précédent (S¹). Sur les fols. 1a (début n° 9) et 44a (début n° 6) on lit clairement le nom de Muḥammad b. al-ʿAlqamī, sans doute comme une marque de propriété. Beeston l'identifie avec Muʿayyad ad-Dīn Muḥammad b. al-ʿAlqamī, un vizir du dernier calife abbaside al-Mustaʿšim. Issu d'une famille chiite, éminent philologue et calligraphe, il rassembla une bibliothèque impressionnante⁵⁰⁰. Ibn al-ʿAlqamī étant mort le 2 Ğumādā II 656 (6 juin 1258), le manuscrit d'Oxford doit être antérieur à la moitié du 13^e siècle, à condition bien sûr qu'il s'agisse du même Muḥammad b. al-ʿAlqamī⁵⁰¹. Si tel est le cas, nous sommes en présence du plus ancien manuscrit druze connu à ce jour, sans doute antérieur à la rédaction du Canon, ce qui expliquerait les variantes significatives par rapport au texte reçu. Mais Beeston va beaucoup plus loin. Il décèle une ressemblance frappante entre l'écriture du manuscrit druze et celle d'un manuscrit de Fārābī (*British Museum*, Or. 12070) qui serait daté de 330 / 941. À base d'une interprétation erronée du colophon du n° 11 (*tammāt ar-risāla ʿalā yad ʿabd min ʿibād Mawlānā...*) — qui figure dans tous les manuscrits et reprend une formule usuelle dans les *Rasāʾil*⁵⁰² — il conclut que le manuscrit d'Oxford serait l'autographe de Ḥamza b. ʿAlī! Bien qu'il n'en fasse aucune mention, Beeston s'est sans doute laissé influencer par une notice en arabe, d'une main beaucoup plus récente, qui figure sur une page ajoutée au dernier folio. Nous en traduisons un extrait: "Ce recueil contient deux traités que Ḥamza b. ʿAlī, le Bāṭinite, a écrits pour al-Ḥākim billāh, un des califes d'Égypte, lorsqu'il divinisa al-Ḥākim... Ceci est la copie de base, de la main de son auteur (*wa hādhihi nuṣḥat al-aṣl bi-ḥaṭṭ muʿallifihā*) Ḥamza b. ʿAlī...". Sur une deuxième page ajoutée, une autre main a écrit en persan: "Ce livre semble remonter au quatrième siècle de l'islam, à l'époque d'al-Ḥākim bi-Amr Allāh". Enfin, sur une troisième page, la dernière, la même main poursuit en arabe: "Le livre de Ḥamza b. ʿAlī, le Bāṭinite, qui accepta la divinité d'al-Ḥākim bi-Amr Allāh, un des califes d'Égypte, et appela à professer son Unité (*tawḥīd*). Autographe (*bi-ḥaṭṭihi*)". Malgré ces notices et les affirmations de Beeston, il est exclu que le manuscrit d'Oxford soit un autographe, notamment à cause des nombreuses erreurs qu'il contient, dues à l'inadvertance et

⁵⁰⁰ Beeston (1956), p. 288; J. A. Boyle, "Ibn al-ʿAlqamī", dans: *EF*. On trouvera un fac-similé du premier folio dans Beeston (1956), p. 286.

⁵⁰¹ Selon Beeston (1956), pp. 288-289, ce fait est confirmé par la présence d'une signature identique sur un manuscrit d'Istanbul (Yeni 1012), copié en 637 / 1239 pour la bibliothèque du vizir.

⁵⁰² Voir *supra*, pp. 94-95.

à l'ignorance d'un copiste. Fait est cependant que le manuscrit semble refléter la période sauvage de la transmission des épîtres druzes. Il est possible qu'il ait été copié par un non-druze, ignorant tout de la doctrine unitaire (d'où les erreurs), peut-être pour Muḥammad b. al-'Alqamī. Suite à un malentendu ou à la malveillance d'un marchand désireux de faire monter le prix d'un document aussi rare, il a été présenté comme l'autographe du sulfureux "Bāṭinite". Il est certain que le manuscrit a été transmis dans un milieu non-druze. En tous cas, il s'agit d'un document troublant et exceptionnel.

Nous avons collationné ces cinq manuscrits de base avec les manuscrits suivants:

6. ح / P² Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 1409 (= Suppl. 1993). Don d'Eugène Poujade (1867). Contenu: n° 1 à 14. 121 folios; 13 lignes par page. Titres en rouge et vert, ornés de desseins très frustes. Certains mots et points de séparation à l'encre rouge. Quelques gloses en rouge. Au fol. 121a a été ajouté, par une autre main, un colophon portant la date du 10 rabī' I 1084 (25 juin 1673), ce qui est exceptionnel dans un manuscrit druze⁵⁰³.

7. خ / P³ Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 1410 (= Suppl. 2421). Contenu: n° 1 à 14. 106 folios; 15 lignes par page. Titres en rouge et vert; points de séparation en or. Sans gloses. Mauvais état de conservation. Daté du 17^e s. par de Slane, du 18^e par Vajda et Sauvan⁵⁰⁴.

8. د / P⁸ Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 6751. Contenu: n° 1 à 14. 130 folios; 13 lignes par page. Titres en rouge ou vert. Sans gloses. Parfait état de conservation. Daté de la moitié du 17^e s. par Blochet⁵⁰⁵.

En outre, nous avons utilisé l'édition critique du n° 13 par Seybold (1902), basée sur un ms. de Munich et deux de Berlin (د) et celle du n° 14 par von Döbeln (1909), basée sur deux ms. d'Uppsala (ج).

Volume II (Épîtres n° 15 à 40):

Comme manuscrits de base nous avons retenu les cinq manuscrits suivants:

⁵⁰³ De Slane (1883), p. 268; Vajda & Sauvan (1985), p. 265.

⁵⁰⁴ De Slane (1883), p. 269; Vajda & Sauvan (1985), p. 266.

⁵⁰⁵ Blochet (1925), pp. 358-359.

9. ز / **P⁹** Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 1415 (= Ancien fonds 1581). Offert en 1700 par Naṣrallāh b. Ġilda à Louis XIV. Reliure moderne en cuir. Sur le feuillet de garde se trouve une table des matières, dans un cadre doré, divisé en carrés dans lesquels sont inscrits les titres des traités à l'encre verte. En haut du feuillet, à droite, figure la notice: *Pars 2a religionis Drusorum in qua praecipue refutatur secta Nosairitarum*. Contenu: n° 15 à 40. 143 folios; 11 lignes par page. Très belle écriture *nashī*; texte entièrement vocalisé dans un cadre rouge à double traits. Titres en lettres dorées, sur fond coloré. Certains mots à l'encre rouge. Nombreuses gloses en rouge. Exemplaire très soigné, daté du 15^e siècle par de Slane⁵⁰⁶.

10. س / **P¹⁰** Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 1416 (= Suppl. 271). Provient de la Bibliothèque de l'Oratoire. Notices en français sur le feuillet de garde et dans le texte, dont une de S. de Sacy: "Ce volume contient diverses pièces du recueil des Druzes qui se retrouvent toutes dans le mans. 1581 ancien fonds de la bibliothèque du Roi". Contenu: n° 15 à 40. 136 folios. Manuscrit écrit par deux mains différentes: fols. 1 à 58: 13 lignes par page; au-delà: 15 lignes par page et écriture beaucoup moins soignée. Entièrement vocalisé. Titres, points et certains mots en rouge. Aucune ornementation. Sans gloses. Traces d'humidité dans la seconde partie. Daté par de Slane du 15^e s. pour la partie la plus ancienne, du 17^e par Vajda et Sauvan⁵⁰⁷.

11. ش / **Le³** Leiden, *Universiteitsbibliotheek*, Or. 735 W (1978). Acquis par Levinus Warner à Istanbul et légué en 1665 à la Bibliothèque de l'Université de Leiden. Contenu: n° 5, 8, 15-40. 99 folios; 15 lignes par page; belle écriture *nashī*, très lisible. Entièrement vocalisé. Titres à l'encre rouge. Aucune ornementation. Sans gloses. Exemplaire similaire au n° 2 [Le¹], mais d'une exécution plus soignée. Traces d'humidité dans le coin inférieur gauche de la plupart des folios⁵⁰⁸.

12. ت / **Le²** Leiden, *Universiteitsbibliotheek*, Or. 1902 (2661)⁵⁰⁹.

13. ص / **Br¹** Bruxelles, *Bibliothèque Royale Albert I^{er}*, n° 19.996. Don de Clot-Bey. Reliure en cuir brun foncé. Contenu: n° 15 à 40. 113 fo-

⁵⁰⁶ De Slane (1883), pp. 269-270; Vajda & Sauvan (1985), p. 274; cf. de Sacy (1838), I, p. CCCCLXXI.

⁵⁰⁷ De Slane (1883), p. 270; Vajda & Sauvan (1985), p. 274.

⁵⁰⁸ De Jong & de Goeje (1866), IV, p. 229; Voorhoeve (1980), p. 449.

⁵⁰⁹ Voir *supra*, p. 115.

lios; 13 lignes par page (quelques folios, d'une main différente et copiés par un non-druze [?], comptent 12 ou 14 lignes par page). Écriture *nashī* très soignée; le texte, entièrement vocalisé, est écrit dans un cadre rouge, à un ou deux traits. Titres à l'encre rouge; certains mots en rouge, vert ou jaune. Le début et la fin des traités sont ornés par des desseins géométriques assez frustes, en différentes couleurs. Sans gloses. Nombreuses corrections. Daterait du 17^e siècle selon la fiche de la salle des manuscrits⁵¹⁰.

Nous avons collationné ces cinq mauscrits de base avec les manuscrits suivants:

14. ض / P¹¹ Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 1417 (= Suppl. 273). Contenu: n° 15 à 40. 105 folios; 13 lignes par page. Titres en or ou en rouge; mots et points en rouge. Écriture très soignée, entièrement vocalisée. Gloses en rouge ou en noir. Daté du 16^e s. par de Slane, du 17^e par Vajda et Sauvan⁵¹¹.

15. ط / P¹² Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 1418 (= Suppl. 1997). Don d'Eugène Poujade (1867). Contenu: n° 15 à 40. Reliure ancienne en cuir. 123 folios; 13 lignes par page. Titres en rouge ou vert; mots et points en rouge. La plupart des folios paraissent très anciens et montrent des traces de réparations; quelques folios sont d'une autre main et semblent plus récents. Daté du 16^e s. par de Slane⁵¹².

16. ظ / P¹³ Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 1419 (= Suppl. 275 *ter.*). Don de Clot-Bey (1866). Belle reliure moderne. Contenu: n° 8, 15 à 20, 22 à 40. 120 folios; 13 lignes par page. Titres, mots et points en rouge. Sans gloses. Exemplaire soigné, bien lisible. Traces d'humidité à la fin. Daté du 17^e s. par de Slane, du 18^e par Vajda et Sauvan⁵¹³.

17. ع / P¹⁴ Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 1420 (= Suppl. 270). Contenu: n° 15 à 40. 109 folios; 13 lignes par page. Titres en rouge ou vert; mots et points en rouge. Sans gloses. Daté du 17^e s. par de Slane, du 18^e par Vajda et Sauvan⁵¹⁴.

⁵¹⁰ Elkhadem (1987), p. 583.

⁵¹¹ De Slane (1883), p. 270; Vajda & Sauvan (1985), p. 274.

⁵¹² De Slane (1883), p. 270; Vajda & Sauvan (1985), p. 275.

⁵¹³ De Slane (1883), p. 270; Vajda & Sauvan (1985), p. 275.

⁵¹⁴ De Slane (1883), p. 271; Vajda & Sauvan (1985), pp. 275-276.

18. غ / P¹⁵ Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 1421 (= Suppl. 270 *bis*). Don de Clot-Bey (1866). Contenu: n° 15 à 40. 106 folios; 15 lignes par page. Table des matières, ornée de motifs géométriques en rouge et vert. Titres en ocre, rouge et noir sur fond noir, vert et jaune; mots en rouge. Sans gloses. Exemplaire soigné, daté du 16^e s. par de Slane; paraît plus récent⁵¹⁵. Il ressort de notre appareil critique que ce manuscrit présente une parenté avec le n° 10 (P¹⁰).

19. ف / P¹⁶ Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 1422 (= Suppl. 1998). Don d'Eugène Poujade (1867). Contenu: n° 15 à 40. 113 folios; 13 lignes par page. Exemplaire particulièrement luxueux, comportant de nombreux dessins géométriques de différentes couleurs: vert, jaune, bleu, rouge, or. Table des matières, richement ornée. Écriture soignée dans un cadre tracé par trois traits en rouge, vert et rouge. Titres en couleur sur fond coloré et entourés de motifs géométriques ou floraux. Sans gloses. Colophon mentionnant le nom du copiste et la date, ce qui est exceptionnel pour un manuscrit druze: Salmān Ṭalā'i', Dū l-qa'da 1238 (juillet-août 1823)⁵¹⁶.

20. ق / P¹⁷ Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 1423 (= Suppl. 1995). Don d'Eugène Poujade (1867). Contenu: n° 15 à 37; première partie du n° 38. 99 folios; 13 lignes par page. Titres en noir, rouge ou vert. Écriture soignée. Sans gloses. Daté du 17^e s. par de Slane, du 18^e par Vajda et Sauvan⁵¹⁷.

21. ل / P¹⁸ Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 4691. Contenu: n° 15 à 40, 7, 8; 13. Volume de petit format, dont la reliure est protégée par une housse en cuir. 214 folios; 11 lignes par page. Titres, mots et points en rouge ou noir; aucune ornementation. Sans gloses. Daté du 17^e siècle par Blochet⁵¹⁸.

22. ل / P¹⁹ Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 4692. Contenu: n° 16 (fin), 17, 19 (incomplet), 18 (incomplet), 20 à 35, début du n° 36. 62 folios; 13 lignes par page. Titres, mots et points en noir ou rouge. Sans gloses. Daté du 16^e siècle par Blochet⁵¹⁹.

⁵¹⁵ De Slane (1883), p. 271; Vajda & Sauvan (1985), p. 276.

⁵¹⁶ De Slane (1883), p. 271; Vajda & Sauvan (1985), pp. 276-277.

⁵¹⁷ De Slane (1883), p. 271; Vajda & Sauvan (1985), p. 277.

⁵¹⁸ Blochet (1925), p. 5.

⁵¹⁹ Blochet (1925), p. 5.

23. م / P²⁰ Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 6121. Contenu: fin du n° 16, 17 (incomplet), 18 à 35, 36 (incomplet), 37 (incomplet), 38 (incomplet). 66 folios; 13 lignes par page. Titres en noir, rouge et vert. Mots et points en noir et rouge. Sans gloses. Daté du 17^e siècle par Blochet⁵²⁰.

24. ن / P²¹ Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 6746. Contenu: n° 15 à 40. 120 folios; 13 lignes par page. Titres en violet, vert et rouge. Quelques gloses à l'encre violette. Sur le feuillet de garde est collée une lettre de deux pages du Capitaine Mohr⁵²¹. Daté de la fin du 16^e siècle par Blochet⁵²².

25. و / P²² Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 6747. Contenu: n° 15 à 40. 115 folios; 13 lignes par page. Titres et mots en rouge. Sans gloses. Daté de la fin du 16^e siècle par Blochet⁵²³.

26. ه / P²³ Paris, *Bibliothèque nationale*, Fonds arabe 6752. Contenu: n° 15 à 40. 138 folios; 13 lignes par page. Titres en rouge et vert. Quelques gloses à l'encre violette. Daté de la moitié du 17^e siècle par Blochet⁵²⁴.

27. ي / L⁴ Londres, *British Museum*, 1144 / Add. 11.559. Don de Clot-Bey. Contenu: n° 15 à 40. 105 folios; 13 lignes par page. Exemplaire très soigné. Titres à l'encre verte, sans ornements. Mots et points en rouge, vert et jaune. Vocalisation en une encre brunâtre. Nombreuses gloses en rouge⁵²⁵.

28. اب / L⁵ Londres, *British Museum*, 218 / Or. 1435. Contenu: n° 15 à 40. 100 folios; 13 lignes par page. Titres en ocre, vert ou rouge; mots, points et vocalisation en rouge. Sans gloses. La couverture porte la dédicace: "À Madame S^t Clair Denham avec les respects de son sincère ami Jules Ferrette. Dublin, 21 Août 1862" et la notice: "Livre sacré des Druzes conquis par les Chrétiens pendant la guerre de 1860". Daté du 16^e siècle par Rieu⁵²⁶.

⁵²⁰ Blochet (1925), pp. 191-192.

⁵²¹ Voir *supra*, p. 108 n. 466.

⁵²² Blochet (1925), p. 356.

⁵²³ Blochet (1925), p. 356.

⁵²⁴ Blochet (1925), pp. 358-359.

⁵²⁵ Cureton & Rieu (1846), pp. 521-522.

⁵²⁶ Rieu (1894), p. 140.

29. **ا ت** / **T¹** Tübingen, *Universitätsbibliothek*, 129 (Ma VI 131). Contenu: n° 15 à 40. 111 folios; 13 lignes par page. Écriture peu soignée; texte dans un cadre rouge. Titres en rouge et vert, parfois ornés de motifs floraux d'une exécution grossière, en vert, rouge, ocre et jaune. Nombreuses gloses à l'encre rouge. Daté du 17^e — 18^e s. par Weisweiler⁵²⁷.

30. **ا ت** / **Lg¹** Liège, *Bibliothèque de l'Université*, 1069 / Ms. 22.31 B. Fait partie du legs Chauvin. Contenu: n° 15-40, 5, 8. 114 folios; 15 lignes par page. Le texte est écrit dans un cadre rouge. Les titres sont ornés de dessins géométriques, d'une exécution rudimentaire, en noir, rouge et vert. Mots en rouge et en vert. Vocalisation sommaire. Sans gloses. Mauvais état de conservation; nombreux folios rongés par des insectes ou par l'humidité⁵²⁸.

Nous avons également utilisé l'édition critique du n° 15 par Strothmann (1939), basée sur 13 manuscrits de Berlin (sigle **ا ج**), ainsi que le fac-similé de ce même traité publié par Yassyn (1985: 5), fait à partir d'un manuscrit de provenance inconnue (sigle **ا ح**).

Enfin, pour les deux volumes, nous nous sommes occasionnellement référés à "l'édition" — il s'agit plutôt d'un manuscrit dactylographié — des *Rasā'il* par Joseph Azzi (sigle **ا خ**)⁵²⁹, ainsi qu'à la *Chrestomathie arabe* de S. de Sacy (1826) (sigle **ا د**).

Le choix des manuscrits de base est motivé à la fois par leur ancienneté, leur qualité, leur état de conservation et, pour ce qui concerne le manuscrit d'Oxford, par son caractère a-typique.

Principes de l'édition

Nous avons maintenu dans le texte les formes grammaticales moyen-arabes attestées par l'ensemble des manuscrits. En revanche, si une forme moyen-arabe n'apparaît que dans un ou dans quelques manuscrits, nous avons retenu la forme classique.

L'orthographe, qui diffère d'un manuscrit à l'autre, a été uniformisée selon les règles en usage actuellement. Cela concerne en particulier la

⁵²⁷ Weisweiler (1930), pp. 94-96.

⁵²⁸ Hoyoux (1970), p. 152.

⁵²⁹ Voir nos réserves sur cette "édition", *supra*, pp. 16-17.

graphie d'*alif maqṣūra*, *alif mādda*, *yā'* et *hamza*, ainsi que des nombres.

Les points de séparation, présents dans tous les manuscrits druzes, ne sont pas des signes de ponctuation indiquant une coupure logique dans l'exposé, la construction grammaticale ou l'argumentation de l'auteur. Il s'agit plutôt de repères marquant une pose dans la récitation du texte. Leur nombre et leur emplacement varient d'un manuscrit à l'autre. Aussi, nous les avons omis dans notre édition et nous avons introduit à leur place une ponctuation visant à faciliter la lecture et la compréhension du texte. Nous avons également introduit des alinéas et des paragraphes.

Les versets coraniques ont été vocalisés et numérotés selon l'édition égyptienne. Partout ailleurs, nous avons omis la vocalisation, fantaisiste dans tous les manuscrits et non uniforme, ainsi que les gloses.

Les conjectures sont placées entre crochets obliques < >.

Afin de ne pas surcharger l'apparat critique, nous n'y mentionnons ni les variantes grammaticales dues à l'influence du moyen-arabe, ni les variantes purement orthographiques. Seul les variantes textuelles sont reprises dans l'apparat, suivies par les sigles des manuscrits où elles apparaissent. Une lecture alternative impliquant l'addition d'un ou de plusieurs mots est indiquée par le signe + suivi par le ou les mots ajoutés. Une lecture alternative impliquant l'omission d'un ou de plusieurs mots est indiquée par le signe — suivi par le ou les mots omis.

La traduction

Nous avons opté pour une traduction qui se veut à la fois fidèle au texte et aussi lisible que possible, ce qui va parfois au détriment de la littéralité. Par leur mode d'expression, souvent délibérément obscur et allusif, la traduction des *Rasā'il al-Hikma* est une entreprise délicate, qui implique une large part d'interprétation. L'annotation sert, entre autres, à légitimer ces interprétations inévitables.

Particulièrement difficile est la traduction du vocabulaire technique ismaélien et druze. Dans la mesure du possible, nous avons toujours rendu un même terme arabe par un même mot français. Nous renvoyons au lexique arabe-français et français-arabe en fin de volume.

Afin de permettre au lecteur de se référer facilement au texte arabe, la traduction suit la division en alinéas et paragraphes que nous avons introduite dans l'édition. Les chiffres précédés d'un astérisque qui figurent dans les marges de la traduction, renvoient aux pages correspondantes du texte arabe.

Nous n'avons pas traduit les eulogies et formules laudatives stéréotypées qui suivent toute mention de *Mawlānā* al-Ḥākim (généralement: *ḡalla dīkruhu*). Notons que, contrairement à l'usage musulman, les noms des Prophètes (Muḥammad y compris), des premiers califes (Abū Bakr, 'Umar...) et des Imāms chiites (dont 'Alī) ne sont jamais suivis d'une eulogie dans les textes druzes. Nous avons maintenu le nom *Allāh*, car le traduire par "Dieu" serait contraire à la doctrine unitaire.

Pour les versets coraniques, nous avons généralement repris la traduction de Denise Masson et parfois celle de Régis Blachère.

Les Épîtres de la Sagesse

Rasā'il al-Hikma

Volume I

Épîtres 1 à 14

1. Copie de l'édit affiché dans les mosquées au sujet de l'occultation de Notre Seigneur, l'Imām al-Hākim¹

Datée de Du l-Qa'da 411 (16 février — 18 mars 1021), cette pièce fut écrite quelques jours après la disparition d'al-Hākim, le 27 Šawwāl 411 (13 février 1021). L'auteur, qui présente son écrit comme un édit (*siğill*) bien qu'il n'en ait nullement la forme littéraire², voit cette disparition comme une "occultation" (*ğayba*), un retrait temporaire de l'Imām en attendant son retour triomphal. Conformément à la doctrine chiite de la *ğayba*, la disparition de l'Imām est imputée à l'hostilité et à l'aveuglement des hommes³. Malgré les innombrables bienfaits matériels et spirituels dont al-Hākim les combla, la plupart d'entre eux refusèrent sa Sagesse et se livrèrent à leurs passions. Déçu et courroucé, il se détourna d'eux en se soustrayant à leurs regards. Mais il leur donne une dernière chance de se repentir, avant son retour imminent.

Par cette pièce, le recueil des *Rasā'il al-Ḥikma* s'ouvre sur une énigme. En effet, à première vue son contenu semble en opposition flagrante avec la doctrine druze. Il n'y a aucune allusion explicite à la divinité d'al-Hākim, qui apparaît au contraire sous les traits d'un Imām chiite, portant les titres de *Amīr al-Mu'minīn*, *Walī Allāh* et *Huğğat Al-lāh*. En tant qu'Imām — qualification que les Druzes réservent d'habitude à Ḥamza b. 'Alī — son nom est suivi de l'eulogie *salām Allāhu 'alayhi*, pratique que Ḥamza condamne par ailleurs comme une forme particulièrement grave de *širk*⁴. Le début du texte est une sorte de profession de foi chiite, parfaitement "orthodoxe": la *basmala* y figure en son sens islamique ordinaire⁵, la divinité porte le nom d'*Allāh* et reçoit les eulogies habituelles, tout comme Muḥammad et les autres prophètes.

Dès lors, on a beaucoup spéculé sur l'auteur de cette pièce et sur sa fonction à la tête du recueil. Kāmil Ḥusayn y voit un décret officiel émanant du *dīwān al-inšā'* ou un écrit de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī⁶. Cette supposition est à rejeter, puisque la doctrine fatimide officielle, dont Kirmānī se faisait le porte-parole, a toujours nié de façon catégorique la *ğayba* d'al-Hākim⁷. Selon Halm, il ne s'agirait pas d'un texte druze,

¹ Ed.: de Sacy (1826), II, pp. 67-79 (partie arabe); 'Inān (1932), pp. 259 *sq.*; Māğīd (1983), pp. 242-245; trad. française: de Sacy (1826), II, pp. 191-202; trad. anglaise partielle: Hitti (1928), pp. 61-63.

² Les décrets fatimides sont généralement désignés par le mot *siğill*. On comparera le style du présent traité avec les documents réunis par Stern (1964).

³ Voir les raisons invoquées pour l'occultation du douzième Imām dans le chiisme duodécimain: Hussain (1982), pp. 74-75; Sachedina (1981), p. 103-106.

⁴ Voir *infra*, traité n° 26, pp. 375-376.

⁵ Sur l'interprétation druze de la *basmala*, voir *supra*, p. 39.

⁶ Kāmil Ḥusayn (1962), p. 109.

⁷ Son successeur, le calife az-Zāhir persécuta sans merci tous ceux qui croyaient en la survie d'al-Hākim; cf. Halm (1986), pp. 70-71. Encore du vivant d'al-Hākim, Kirmānī a écrit plusieurs traités contre des mouvements hétérodoxes qui voyaient en lui le Maḥdī ou une manifestation de la divinité; cf. Walker (1999), pp. 16-24; 38-40; De Smet & Van Reeth (1998), pp. 147-160; Hajji (1998), pp. 45-57.

mais d'un document issu de la *da'wa* ismaélienne, ou du moins de certains courants au sein de cette *da'wa*, qui attendaient le retour imminent d'al-Ḥākim. Notre texte témoignerait alors de la glorification ismaélienne fatimide du calife, dont la *vita* transmise par Idrīs 'Imād ad-Dīn serait un autre exemple⁸. Or, l'existence d'un tel courant, qui serait distinct du mouvement druze, n'est guère attestée par les sources. Aussi plusieurs éléments du texte se réfèrent, à notre avis, à la doctrine de Ḥamza, notamment à une déification implicite d'al-Ḥākim.

Outre qu'il y ait dans les *Rasā'il al-Ḥikma* d'autres exemples de l'emploi d'*Allāh* pour désigner la divinité et de l'attribution du titre d'*amīr al-mu'minīn* à al-Ḥākim⁹, l'auteur du présent traité affirme que ce dernier n'a point d'ennemi, point d'adversaire capable de s'opposer à lui, thème qui est répété à de multiples reprises tout au long des *Rasā'il*. Il a appelé les hommes à parcourir "la voie du milieu" (*aṭ-ṭarīqa al-wuṣṭā*), désignation habituelle de la doctrine druze qui surpasse et abroge à la fois le *ẓāhir* sunnite et le *bāṭin* chiite. Par la manifestation de sa "sagesse" (*ḥikma*) aux hommes, il les a élevés au-dessus de toutes les doctrines et religions. La paix émane de sa Présence (*ḥaḍra*)¹⁰ et son palais est considéré comme un lieu sacré (*ḥaram*)¹¹. En un premier temps, il a certes revivifié l'islam, en respectant scrupuleusement ses "piliers", en fondant des mosquées et en faisant de nombreuses œuvres pieuses. Mais déçu et irrité par l'indifférence de ses sujets, il a "fermé la porte de sa prédication", négligé de diriger la prière lors des fêtes religieuses et pendant le mois de Ramadan, et refusé d'appliquer les peines légales. Cette attitude, plutôt étrange pour un *amīr al-mu'minīn*, sera invoquée par Ḥamza comme preuve de l'abolition de la *ṣarī'a* islamique par al-Ḥākim¹².

Qui se cache alors sous le titre de "serviteur du gouvernement du Commandeur des Croyants" (*mawlā dawlat amīr al-mu'minīn*) par lequel l'auteur de cette pièce se désigne lui-même? Bien que cette expression n'apparaisse en aucun autre endroit du recueil, de Sacy était persuadé qu'il s'agit de Ḥamza b. 'Alī¹³. Cette attribution a été acceptée par Guys¹⁴, mais rejetée par Wehr, sans proposer toutefois une autre identification¹⁵.

Partant de la constatation que l'auteur, à supposer qu'il s'agisse bien de Ḥamza, proclame l'occultation d'al-Ḥākim et défend à ses disciples d'aller à sa recherche ou de glaner des nouvelles à son sujet, et ce à peine quelques jours après sa disparition, Hitti et surtout Assaad ont émis l'hypothèse que Ḥamza aurait été impliqué dans le meurtre d'al-

⁸ Halm (1986), pp. 11, 72; cf. Idrīs 'Imād ad-Dīn, *'Uyūn al-aḥbār*, VI, pp. 248-304.

⁹ Voir *supra*, p. 83 n. 360.

¹⁰ Ḥamza évoquera souvent al-Ḥākim comme *al-ḥaḍra al-lāhūtīya*, "la Présence ou la Majesté divine".

¹¹ Voir *infra*, p. 137.

¹² Voir *infra*, pièce n° 6.

¹³ De Sacy (1831), p. 47; de Sacy (1838), II, p. 192.

¹⁴ Guys (1863: 2), p. 84; de même Hidayet Hosain (1933), p. 157.

¹⁵ Wehr (1942), pp. 192-194.

Hākīm: “How could the writer of the *Risāla* be sure that the Imām would never be found while according to the chroniclers’ reports Sitt al-Mulk and high officials waited for more than forty days before coming to such a conclusion?”¹⁶. Question pertinente certes, mais si le récit de Yahyā b. Sa’īd est digne de foi, selon lequel la mort d’al-Hākīm ne fut officiellement proclamée et son successeur intrônisé que le 10 Du l-Hiğğa¹⁷, soit quarante et un jours après sa disparition et plusieurs semaines après la composition du présent traité, cela prouve seulement que son auteur était bien informé et faisait partie de l’entourage direct du calife, non qu’il était son assassin!

La tradition druze elle-même semble indécise quant à l’auteur du *Siğill*. D’une part, elle l’attribue à al-Hākīm en personne, comme en témoigne le “Catéchisme”: “Que nous a laissé Notre Seigneur lorsqu’il entra en occultation? Il a écrit un édit et il l’a affiché à la porte de la mosquée; aussi il l’a appelé ‘l’édit suspendu’ ”¹⁸. D’autres y voient un écrit de Ḥamza b. ‘Alī¹⁹. Enfin, certains druzes prétendent que les quatre premiers traités furent ajoutés au recueil par le cheikh Ġamāl ad-Dīn at-Tanūhī (m. 1479), le célèbre théologien druze libanais, qui aurait envoyé un certain Abū ‘Alī Zahr ad-Dīn en Égypte pour en rapporter ces quatre textes. Tanūhī les aurait joints aux 107 épîtres du Canon initial par mesure de *taqiya*, afin de susciter une impression d’ “islamité”, au cas où un éventuel lecteur profane jetterait un œil distrait sur les premiers folios²⁰. L’historicité de cette tradition demeure invérifiable dans l’état actuel de nos connaissances, mais elle n’exclut pas nécessairement que Ḥamza soit l’auteur du premier traité.

À la lumière de ce qui précède, le caractère druze du texte ne fait pour nous aucun doute. Comme le remarquait déjà de Sacy, malgré son islamité apparente, le *Siğill* porte l’empreinte de la doctrine de Ḥamza²¹. Nous sommes tentés de lui en attribuer la paternité. En effet son style, émaillé de prose rimée, est très proche de celui de Ḥamza, tout comme certains points de vocabulaire, notamment les expressions *hādiyūn mahdiyūn* et *wa qad a’dara man andara* (“il est excusé, celui qui avertit à l’avance”), cette dernière phrase revenant à plusieurs reprises sous la plume de Ḥamza, pour dire qu’il s’est acquitté de sa mission²². Le fidèle est exhorté à entrer en contact avec al-Hākīm “par le plus digne des in-

¹⁶ Assaad (1974), p. 191; cf. Hitti (1928), p. 62 n. 7; Hirschberg (1969), p. 334. Le livre d’Assaad est imprégné d’un souci apologétique visant à disculper al-Hākīm de toute implication dans la propagande druze, qui se serait faite à son insu.

¹⁷ Yahyā b. Sa’īd, *Ta’rīḥ*, II, pp. 446-447; cf. Halm (1986), pp. 71-72.

¹⁸ Branca (1996), §72, pp. 55, 102; Azzi (1992), §75, p. 283. Abu-Izzeddin (1984), p. 108, qualifie le texte comme “Hākīm’s farewell message”.

¹⁹ Ainsi, l’informateur druze de Petermann (1865), p. 394, qui prétend en outre que Ḥamza afficha le texte à la Bāb al-Qarāfa; Nağğār (1965), p. 118, l’attribue également à Ḥamza.

²⁰ De Smet (2004), pp. 414-415; cf. Azzi (1992), pp. 248, 283 n. 69; Layish (1985), p. 252; voir *supra*, pp. 82-83.

²¹ De Sacy (1831), p. 47; de Sacy (1838), I, p. 207. Schmucker (1979), p. 168, partage le même sentiment.

²² En témoignent le titre de l’épître n° 34; voir *infra*, p. 402.

termédiaires” : Ḥamza se considérait lui-même comme l’intermédiaire (*wasīla*) entre Notre Seigneur al-Ḥākim et les fidèles²³.

Dès lors, il est évident que l’écrit s’adresse aux Druzes, mais à l’ensemble de la communauté et non seulement aux initiés ayant souscrit au pacte d’engagement (le traité n° 5). L’auteur s’adresse d’ailleurs explicitement à “l’assemblée des gens d’élite [= les initiés] et du commun des mortels [= les Druzes non initiés] (*ma‘šar al-ḥāṣṣ wa l-‘āmm*). Le sujet abordé — la disparition d’al-Ḥākim — était d’une telle gravité qu’elle concernait tous les Druzes sans exception : la mort de la divinité risquait en effet d’entraîner la dislocation immédiate de la secte. D’où l’injonction de copier le texte et de le faire lire à tout le monde, ce qui explique en même temps les précautions prises par l’auteur de ne pas trop divulguer les arcanes de la doctrine et de s’exprimer sous le couvert d’une phraséologie islamique.

* Au nom d’Allāh, le Clément, le Miséricordieux. La fin heureuse ad- * 461
vient à celui qui se réveille du sommeil des étourdis, se détourne de la sottise des ignorants et témoigne d’une foi sincère, de sorte que, par repentir, il se hâte vers Allāh Très-Haut et vers son Ami (*walī*)²⁴, son Argument (*ḥuḡḡa*)²⁵ envers les hommes, son vicaire (*ḥalīfa*) sur terre, le gardien (*amīn*) de sa création, le Commandeur des Croyants (*amīr al-mu‘minīn*). Le salut (*al-fawz*) est l’apanage des hommes purs et pieux, qui ne nient point le Jour de la Résurrection, mais croient sincèrement à ce qui est caché (*al-ḡayb*) et en reconnaissent la certitude. Ils professent que l’Heure adviendra subitement, sans qu’il n’y ait le moindre doute à ce sujet, et qu’Allāh ne négligera point la récompense des justes. En effet, l’adversité ne frappe que les injustes, les démons rebelles, les renégats vicieux, tous les parjures méprisables²⁶, hommes perfides, tyranniques, corrompus et despotiques, opposants et hypocrites, qui nient le Jour de la Résurrection et encourrent la colère divine, les égarés²⁷. Louange à Allāh. Les fidèles reconnaissants lui adressent une louange qui ne vient jamais à terme, mais perdure de toute éternité. Qu’Allāh bénisse le maître des émissaires Muḥammad, qui à été envoyé avec le Coran à toutes les créatures, comme messenger et avertisseur, par l’inter-

²³ Voir *supra*, p. 65.

²⁴ Les chiïtes accordent à l’Imām le titre de *walī* (“l’Ami de Dieu”), en tant que porteur et transmetteur de la *walāya*; cf. Amir-Moezzi & Jambet (2004), pp. 33, 131-138. D’ordinaire, les Druzes réservent cette dénomination à Ḥamza b. ‘Alī.

²⁵ Le terme *ḥuḡḡa* ou *ḥuḡḡat Allāh* doit être pris ici en son sens chiïte courant, comme une épithète de l’Imām; cf. Hodgson, “Ḥudīdja”, *EP*; Halm (1978), pp. 24-25.

²⁶ Bien que *ḥallāf* (“qui jure souvent et à la légère”) figure dans tous les manuscrits, de Sacy (1826), p. 233 n. 3, propose de lire *ḥallāf*, qui signifierait selon lui “désobéissant”; cf. Dozy (1967), p. 397.

²⁷ Cf. S. 1: 7.

médiaire des Imāms de sa progéniture, qui guident et sont guidés²⁸, nobles scribes²⁹, témoins contre les humains, afin d'expliquer aux hommes les matières au sujet desquelles ils se divisent et s'interrogent, pour les conduire vers l'Annonce solennelle³⁰ et sur la Voie Droite³¹. La paix d'Allāh le Sublime, l'Élevé, soit avec eux jusqu'au Jour de la Résurrection.

Venons-en au fait. Ô hommes, les promesses, exhortations et menaces que l'administrateur de vos affaires, l'Imām de votre siècle, le successeur de vos prophètes, l'Argument de votre Créateur et son vicaire, qui témoignera contre vous à cause de vos crimes et de tout ce que vous avez commis, vous a fait parvenir par le passé, contiennent une mise en garde et un avertissement suffisants pour celui qui écoute, obéit et se laisse guider, alors que son âme lutte contre les passions et qu'il préfère * l'Au-delà à ce bas monde. Mais vous, malgré cela, vous nagez dans le torrent de l'ignorance; vous vous enfoncez dans le désert de l'errance et vous vous livrez au jeu, jusqu'au moment où vous vous trouverez confrontés à ce Jour dont on vous a menacés. *Non! Vous saurez bientôt! Encore une fois: vous saurez bientôt! Non! Si seulement vous le saviez de science certaine!*³²

* 462

Vous savez, vous tous, que toutes les grâces apparentes et cachées (*zāhira wa bāṭina*) qu'Allāh Très-Haut a léguées à son Ami et Vicaire sur terre, le Commandeur des Croyants (que la paix d'Allāh soit avec lui), l'Imām de votre siècle vous les a accordées à son tour, que vous soyez nobles ou hommes du peuple, que vous apparteniez à l'élite ou au vulgaire; il vous a fait profiter de leur nature apparente et cachée, avec abondance et dans la mesure du possible, par sa faveur et sa générosité, comme bon lui semblait (que la paix d'Allāh soit avec lui), sans avoir été avare dans la profusion de ses dons. Avec cela, par gentillesse de sa part, il vous a laissé jouir de ce qu'Allāh Très-Haut lui a accordé dans son Livre vous concernant, notamment le droit de disposer des biens dont vous vous êtes emparés. Par ailleurs, il n'a pas participé avec vous aux affaires de ce monde, par abnégation et renoncement à son égard, vu sa puissance et sa force, pour une raison qui précède dans sa Sagesse, car lui (la paix d'Allāh soit avec lui) est plus instruit à ce sujet. Ainsi,

²⁸ Littéralement: "les guides et les guidés" (*hādīyīn mahdīyīn*). Une glose du Ms. P¹ (fol. 3a) précise: "*guidés* exprime un lien de parenté (*nisba*) avec al-Mahdī". Il y aurait alors référence aux Imāms-califes fatimides, les descendants de 'Abd Allāh al-Mahdī.

²⁹ S. 82: 11.

³⁰ S. 78: 2.

³¹ S. 1: 6.

³² S. 102: 3-5.

vous possédez, grâce à sa faveur et à la profusion de ses dons, ce dont l'équivalent n'a été acquis dans le passé par aucun de vos aïeux. Aucune des communautés qui se sont succédées avant vous dans les temps et les âges antérieurs, ni les Émigrants (*muhāğirūn*) et les Auxiliaires (*an-ṣār*)³³, n'ont atteint une puissance plus élevée³⁴. Toutefois, vous n'avez pas acquis cela de l'Ami d'Allāh par mérite, ni suite à une action qu'un de vous, homme ou femme, aurait faite. C'est plutôt par gentillesse et bienveillance à votre égard, par clémence, par miséricorde et en guise d'épreuve (*iḥtibār*), pour vous éprouver et pour savoir qui d'entre vous accomplit les meilleures actions³⁵, et pour que vous connaissiez l'ampleur de la grâce qu'il vous a prodiguée en son siècle, l'excellence de sa bonté, la sublimité de sa bienveillance, la grandeur de sa faveur et de ses bienfaits, bien supérieurs à ce que vos prédécesseurs ont reçu.

* Remerciez donc intensément Allāh et son Ami, pour les faveurs que celui-ci vous a accordées. Peut-être serez-vous reconnaissants et accomplirez-vous des actions qui lui plaisent et qui égalent plusieurs fois les actions des communautés antérieures, en accord avec ce que l'Ami d'Allāh a fait accroître pour vous en son siècle. Parmi ses grâces apparentes, d'une ampleur considérable, il y a les lourds amoncellements d'or et d'argent, les chevaux racés, le bétail³⁶, et similaires, comme les vivres, les fiefs, les propriétés foncières et autres biens convoités de ce monde³⁷, distribués au gré de sa bienfaisance. Il a élevé l'élite et le commun d'entre vous dans les rangs supérieurs et les degrés les plus hauts, afin que vous vous arrétiez sur les voies des gens doués d'esprit; il vous a investis du pouvoir et il vous a anoblis avec les titres les plus prestigieux; il vous a enrichis sur terre, à l'Est et à l'Ouest, dans la plaine et en montagne, sur terre et sur mer. Aussi, vous en êtes devenus les rois et les sultans, ainsi que les collecteurs de ses richesses; esclaves, vous avez été affranchis par l'intermédiaire de l'Ami d'Allāh; les délégations et les peuples se sont soumis à vous: si vous vouliez compter les bienfaits d'Allah, vous ne sauriez les dénombrer³⁸. Vous avez vécu agréablement, sans effort, dans la faveur du Commandeur des Croyants (que la paix

³³ Les compagnons mecquois du Prophète qui firent avec lui la *hiğra* vers Médine et ses partisans médinois.

³⁴ De Sacy (1826), p. 236-237 n. 13, considère *anba'* comme un comparatif tiré de *naba'a*, "être élevé au-dessus des autres"; cf. Dozy (1967), p. 633.

³⁵ S. 11: 7.

³⁶ S. 3: 14.

³⁷ Sur la générosité d'al-Hākim, voir Yahyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, I, p. 516; Maqrīzī, *Iti'āz*, II, pp. 93, 97, 100, 101, 104; cf. Halm (1986), p. 63.

³⁸ S. 14: 34.

d'Allāh soit avec lui) et vous aviez, après cela, l'espérance d'une destinée heureuse.

Parmi les grâces cachées qu'il vous a accordées, il y a le fait que selon l'apparence extérieure vous jouissiez de son amitié, dont vous vous honoriez en vos affaires terrestres, et par laquelle vous espériez votre salut et la délivrance dans l'Au-delà. Vous rappeliez à Allāh et à son Ami votre foi comme une faveur [de votre part]; *bien au contraire, c'est Allāh qui vous a accordé la grâce d'être dirigés vers la foi*³⁹. Vous faisiez semblant d'être obéissants, mais en fait vous persistiez dans l'insubordination. Or, si vous vous étiez maintenus sur la voie du milieu⁴⁰, vous auriez été abreuvés d'une eau abondante⁴¹. Par ailleurs, parmi ses grâces cachées à votre égard, il y a le fait qu'il a fait revivre les traditions de l'islam (*sunan al-islām*) et de la foi (*īmān*), qui sont la religion auprès d'Allāh⁴². Grâce à lui, en son siècle, vous avez été élevés en noblesse et en pureté au-dessus de toutes les doctrines et religions. Il vous a distingués des idolâtres et les a séparés de vous, en les jettant dans la perdition (*zalla*)⁴³ et le malheur; il a détruit leurs églises et leurs lieux de culte, bien qu'ils fussent anciens, existant de longue date⁴⁴. Les "protégés"⁴⁵ vous ont été assujétis, de gré * ou de force, et ils sont entrés en masse dans la religion d'Allāh⁴⁶. Il a fondé et construit des mosquées; il a restauré et embelli des oratoires⁴⁷; il a fait la prière aux heures prescrites; il a prélevé l'aumône légale (*zakāt*) conformément à ses règles et à ses exigences; il a accompli le pèlerinage et la guerre sainte; il a restauré la sainte maison d'Allāh; il a relevé les piliers de l'islam; il a ouvert ses trésors et

* 464

³⁹ S. 49: 17.

⁴⁰ La "voie du milieu" (*aṭ-ṭarīqa al-wuṣṭā*) désigne habituellement dans les *Rasā'il* la doctrine druze, qui tient le milieu — tout en les abrogeant — entre le *zāhir* et le *bā'in*, le *tanzil* et le *ta'wil*; voir *supra*, p. 70.

⁴¹ Cf. S. 72: 16. L'eau comme métaphore de la Sagesse est un thème récurrent dans les écrits de Ḥamza et de Tamīmī; voir notamment n° 9, p. 203; 10, pp. 207, 208-209, 211; 11, pp. 231, 232; 12, p. 247; 13, pp. 269-270, 273; 15, p. 306; 16, pp. 321, 323; 19, p. 353; 33, p. 400; 39, pp. 453, 455.

⁴² Sur la distinction chiite entre *islām* et *īmān*, *muslim* et *mu'min*, voir Amir-Moezzi & Jambet (2004), pp. 34-35. Par ailleurs, Ḥamza dit explicitement que Ḥākim abrogea l'un et l'autre: voir *infra*, n° 9, p. 197.

⁴³ Contre tous les manuscrits, de Sacy (1826), II, p. 239 n. 26, lit *ḍilla*: "les livrant au mépris".

⁴⁴ Maqrīzī, *Itti'āz*, II, pp. 48, 79, 81; Yaḥyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, I, pp. 490, 491-492, 495-496, 512-513; cf. Halm (1986), pp. 49-50.

⁴⁵ Les "protégés" (*aḍ-ḍimma* ou *ahl aḍ-ḍimma*) sont les membres des autres "religions du Livre", auxquels l'islam accorde sa protection sous certaines conditions.

⁴⁶ Maqrīzī, *Itti'āz*, II, p. 94; Yaḥyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, I, pp. 489, 511.

⁴⁷ Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, II, p. 295; *Itti'āz*, II, p. 96; cf. Halm (1986), p. 54; Assaad (1974), p. 86; Sayyid (1998), pp. 333-361.

les a déboursés dans la voie [de l'islam]; il a protégé les pèlerins par ses troupes; il a creusé des puits; il a veillé à la sécurité des routes et des lieux; il a réparé les citernes⁴⁸; il a distribué à tous des aumônes (*ṣadaqāt*); il a couvert les obscénités et il a renoncé aux injustices⁴⁹; il a déchargé l'élite et le commun d'entre vous des prescriptions et des contraintes qu'Allāh Très-Haut lui avait autorisées à vous imposer⁵⁰; il a partagé la terre entre tous, pouce par pouce et il l'a fait passer successivement entre les hommes, au fil des temps et des époques; il a ouvert pour vous les portes de sa prédication et il vous a soutenus avec la sagesse qu'Allāh lui a conférée, afin que par elle vous soyez guidés vers sa miséricorde et incités à obéir à lui, à son Envoyé et à ses Amis (la paix soit avec eux), et que vous atteigniez le rang des gens vertueux.

Toutefois, vous avez haï la science et la sagesse; vous avez renié la faveur et la grâce; vous avez rejeté cela derrière vous et vous lui avez préféré ce bas monde, comme l'ont préféré avant vous les fils d'Israël, comme en témoigne l'histoire de Moïse (la paix soit avec lui). Or, l'Ami d'Allāh (la paix soit avec lui) n'a pas voulu vous contraindre et il a fermé la porte de sa prédication. Il vous avait manifesté la sagesse; il avait ouvert pour vous en-dehors de son palais une maison de la science (*dār 'ilm*)⁵¹, embrassant toutes les sciences de la religion, ainsi que sa littérature, la jurisprudence (*fiqh*) du Livre concernant le licite et l'illécite, les jugements et les règles, et notamment ce qui figure dans les écrits (*ṣuḥuf*) des Anciens, les écrits d'Abraham et de Moïse⁵² (qu'Allāh les bénisse tous). Il vous avait fourni du papier, des vivres, de l'encre et des calames afin que vous obteniez par là ce qui vous donnerait considération et intelligence, ainsi que le moyen d'échapper à l'ignorance. Au début pourtant, vous vous étiez efforcés d'en rechercher une partie, mais ensuite vous les avez rejetés, vous y avez renoncé et vous vous êtes détournés de tout cela, comme font les égarés. Cela n'a fait que vous stimuler à les fuir davantage, alors que la passion vous a propulsé * vers * 465

⁴⁸ Assaad (1974), pp. 78-79.

⁴⁹ Halm (1986), pp. 17-24.

⁵⁰ Allusion possible à la suppression par al-Ḥākim de certaines taxes introduites par ses prédécesseurs; cf. Halm (1986), pp. 44-47.

⁵¹ Al-Ḥākim fonda en l'an 395 / 1005, à proximité du palais califal (à l'emplacement de l'actuelle Mosquée al-Aqmar) "la maison de la science" (*Dār al-'ilm*), un centre d'études doté d'une riche bibliothèque; les lecteurs y jouissaient de toutes les facilités: papier, encre et calames étaient mis à leur disposition; cf. Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, I, pp. 458-459; *Itti'āz*, II, p. 56; Yaḥyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, I, pp. 469-470; Ibn Sa'īd al-Maḡribī, *al-Muḡrib*, I/2, p. 60; Halm (1995), p. 101; Halm (1997), pp. 71-74; Eche (1967), pp. 74-97; Köhler (1994), pp. 56-64.

⁵² Cf. S. 87: 18-19.

d'abominables méfaits, de sorte que vous avez saisi l'occasion d'acquiescer de mauvaises habitudes. Vous avez rejeté la science et fait preuve d'ignorance; vos forfaits et votre impudence se sont multipliés sur la terre, au point que celle-ci poussa presque un cri de douleur vers Allāh Très-Haut, à cause de vous, vu l'ampleur des outrages et de l'impudence que vous avez commis sur sa surface. Néanmoins, l'Ami d'Allāh (que la paix d'Allāh soit avec lui) a intercédé auprès d'elle en votre faveur, dans l'espoir que l'élite d'entre vous se réveille ou que le vulgaire se remette de l'ivresse et de l'ignorance. Mais vous n'avez multiplié que l'oppression, l'insubordination et la discorde; vous tenez des conciliabules et vous vous rendez coupables de mensonge, *de transgressions et de désobéissance au Prophète*⁵³.

Pourtant, l'ennemi d'Allāh et du Commandeur des Croyants a été incapable de semer la corruption, craignant les réactions de l'Ami d'Allāh. Il s'est donc contenté de vivre en paix et de conclure une trêve, car le Commandeur des Croyants (que la paix d'Allāh soit avec lui) n'a point d'ennemi capable de lutter contre lui, ni d'adversaire qui daigne lui résister: tous, par la frayeur qu'il inspire, ont peur et le redoutent. Vous, assemblée de gens appartenant à l'élite et au commun des mortels, vous vous trouvez en sa présence; son empire (*dawla*) vous englobe, son gouvernement (*wilāya*) vous embrasse et vous lui devez obéissance. Cependant, vu la longue suite de vos crimes mentionnés ci-dessus, vous vous épiez mutuellement, vous vous combattez, vous foncez l'un sur l'autre; certains d'entre vous luttent contre les autres, comme les Grecs et les Khazars⁵⁴, par hardiesse envers Allāh, sans le redouter ou lui témoigner du respect. Ni la religion d'Allāh, ni la considération pour votre Imām, ni la vraie foi ne vous empêchent de verser le sang et de violer les femmes, car l'ignorance a triomphé sur vous. Vous ne devrez donc pas espérer *d'Allāh un comportement digne de lui*⁵⁵; vous ne devrez plus dire que l'Imām de votre siècle est le seul Imām légitime, ni que l'islam et la foi vous embrassent et vous unissent dans l'obéissance à Allāh et dans l'obéissance à son Envoyé et à son Ami, le Commandeur des Croyants (que la paix d'Allāh soit avec lui). *Nous sommes à Allāh et nous retournerons à lui*⁵⁶. Quelle calamité est plus grande que celle-ci? Qu'est-ce qui peut (malheur à vous!) procurer à l'ennemi une joie plus intense? Ô as-

⁵³ S. 58: 8.

⁵⁴ Nom désignant, aux premiers siècles de l'islam, les tribus turques d'Asie centrale, païennes ou judaïsées.

⁵⁵ S. 71: 13.

⁵⁶ S. 2: 156.

semblée d'hommes, vous avez été frappés en vos âmes et en votre religion, tout comme l'Ami d'Allāh, le Commandeur des Croyants (que la paix d'Allāh soit avec lui) a été frappé à cause de vous. Il n'y a pas de force ni de puissance hormis en Allāh, l'Élevé, l'Immense. Vous croyez-vous, ô étourdis, à l'abri *d'être atteints par des maux semblables à ceux qui atteignirent*⁵⁷ * vos prédécesseurs parmi les hommes d'al-Ayka, le peuple de Tubba'⁵⁸? N'avez-vous pas entendu la parole d'Allāh Très-Haut: *N'as-tu pas vu comment ton Seigneur a traité les 'Ad d'Iram, la ville à la colonne*⁵⁹, tous ceux qui, dans le monde, étaient rebelles et multipliaient les scandales? *Ton Seigneur abattit sur eux le fouet du châtiement. Ton Seigneur est celui qui observe tout*⁶⁰. Et la parole du Très-Haut: *N'avons-nous pas anéanti les premiers hommes? Ne leur avons-nous pas donné les derniers comme successeurs? C'est ainsi que nous traitons les pécheurs*⁶¹. Le Livre d'Allāh (Il est puissant et grand) contient de nombreux autres exemples des malheurs subis par ceux qui sèment l'opposition et la discorde, les hypocrites et les malfrats qui répandent la corruption sur terre.

Aussi, Allāh Très-Haut et son Ami, le Commandeur des Croyants (que la paix d'Allāh soit avec lui) se sont fâchés à cause de la gravité des forfaits commis par l'ensemble des hommes. Pour cette raison, il s'est retiré de votre compagnie. Allāh, l'Immense, le Noble, a dit: *Mais Allāh ne les a point châtiés, alors que tu es au milieu d'eux*⁶². La manifestation de la colère de l'Ami d'Allāh reflète la colère du Seigneur (qu'Il soit béni et exalté). Parmi les marques du courroux de l'Imām, il y a le fait qu'il a fermé la porte de sa prédication et suspendu les Conférences de sa Sagesse⁶³, qu'il a transféré toutes les administrations (*dawāwīn*) de

⁵⁷ S. 11: 89.

⁵⁸ S. 50: 14.

⁵⁹ S. 89: 6-7.

⁶⁰ S. 89: 11-14.

⁶¹ S. 77: 16-18.

⁶² S. 8: 33.

⁶³ Les *Mağālis al-ḥikma* étaient des séances d'instruction religieuse, tenues dans le palais califal et réservées aux seuls initiés: le chef des propagandistes (*dā'ī ad-du'āt*) y exposait le *bāṭin* de la doctrine ismaélienne; cf. Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, I, p. 391; Halm (1995), p. 99; Halm (1997), pp. 45-46. Al-Ḥākim suspendit temporairement ces séances, pour les réinstaurer par la suite; cf. Maqrīzī, *Itti'āz*, II, pp. 68, 82; Yahyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, II, pp. 391, 417; Halm (1986), p. 42. Maqrīzī (p. 82) mentionne cette suppression sous l'année 400, alors que Ḥamza, dans le traité n° 18 (voir *infra*, p. 344 n. 824), la situe entre la nomination d'Ibn al-'Awwām comme *qāḍī* suprême et le début de l'ère druze, donc entre 405 et 408; cf. Bryer (1976), p. 25. Il est toutefois possible qu'il y ait eu plusieurs interruptions, dont celle relatée par Maqrīzī (p. 68) sous l'année 396, qui était due à un incident au cours d'une des séances.

ses proches et de ses serviteurs hors de son palais⁶⁴, qu'il a défendu à tous de lui souhaiter la paix, bien que celle-ci émane sur eux à partir de sa présence, qu'il leur a interdit de s'asseoir sur les bancs et les sièges de sa demeure sacrée (*ḥaram*)⁶⁵, qu'il s'est abstenu de prier avec eux pendant les fêtes et durant le mois de Ramadan⁶⁶, qu'il a interdit aux muezzins de le saluer au moment de l'appel à la prière et de le mentionner, qu'il a interdit à tous les hommes de l'appeler "Notre Seigneur" et de se prosterner devant lui⁶⁷, bien que cela soit une obligation imposée à tous ceux qui lui doivent obéissance, qu'il a défendu à eux tous de descendre devant lui des montures, qu'il s'est vêtu ensuite de laine de différentes couleurs en montant une ânesse⁶⁸, qu'il a interdit à ses proches et à ses serviteurs de chevaucher avec lui, conformément à la coutume, dans ses cortèges⁶⁹, qu'il s'est abstenu d'administrer les peines légales (*ḥudūd*) aux hommes de son siècle, et encore beaucoup de choses qui demeurent cachées aux hommes. À cause de tout cela, *ils se trouvent dans un abîme d'ignorance*⁷⁰. *Le Démon les a dominés; il leur a fait oublier le Rappel d'Allāh. Tels sont les partisans du Démon. Les partisans du Démon ne sont-ils pas perdus?*⁷¹. * L'Ami d'Allāh, le Commandeur des Croyants (que la paix d'Allāh soit avec lui) a abandonné toutes les créatures qui, laissées à elles-mêmes, s'enfoncent et jouent dans le désert, ayant préféré la cécité à la juste direction, tout comme Moïse a abandonné son peuple, de sorte que le moment de l'anéantissement les prendra par surprise, sans qu'ils ne s'y attendent. Il s'est soustrait à eux, de sorte que, livrés au doute, ils émettent des opinions divergentes à son sujet et restent indécis, ne penchant ni à obéir à la Vérité, ni à retourner vers l'Ami d'Allāh⁷². Allāh Très-Haut a dit: *Si on l'avait rapportée à Allāh, au Prophète et à ceux qui, parmi eux, détiennent l'autorité, pour leur demander leur avis, ils auraient su s'il fallait l'accréditer, car on se réfère habituellement à leur opinion*⁷³.

* 467

⁶⁴ Yahyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, II, p. 421.

⁶⁵ Désignation habituelle du palais fatimide dans les textes druzes; voir n° 11, p. 236; 12, p. 263; 29, p. 384.

⁶⁶ Maqrīzī, *Itti'āz*, II, pp. 88, 91; Yahyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, II, pp. 423-425, qui attribue l'attitude d'al-Hākīm à l'influence des propagandistes druzes.

⁶⁷ Maqrīzī, *Itti'āz*, II, pp. 48, 96, 110; Yahyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, I, p. 514; Ibn Sa'īd al-Mağribī, *al-Muğrib*, I/2, p. 66; cf. Halm (1986), p. 58.

⁶⁸ Maqrīzī, *Itti'āz*, II, pp. 107, 108; Yahyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, I, p. 514, II, pp. 385, 409, 419; cf. Halm (1986), p. 62.

⁶⁹ Yahyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, II, p. 421.

⁷⁰ S. 51: 11.

⁷¹ S. 58: 19.

⁷² Cf. S. 4: 143.

⁷³ S. 4: 83.

Ô hommes, la Parole d'Allāh Très-Haut est la prédication la plus éloquente et elle est parfaitement claire, puisqu'elle émane de lui. Par cette exhortation, on vous a avertis du besoin et de la nécessité de demander pardon à Allāh Très-Haut et à son Ami, le Commandeur des Croyants (que la paix d'Allāh soit avec lui, étant plus magnanime que vous). En effet, l'oubli conduit à l'inadvertance, l'inadvertance génère la rébellion et la rébellion cause l'anéantissement. Allāh (qu'il soit béni et exalté) a dit: *Si ces gens qui se sont fait tort à eux-mêmes venaient à toi en implorant le pardon d'Allāh et si le Prophète demandait pardon pour eux, ils trouveraient sûrement Allāh conciliant et prêt à leur faire miséricorde*⁷⁴. Il dit (grand est Celui qui parle): *Mais non celui qui se repent, qui croit et qui fait le bien*⁷⁵; *Allāh aime ceux qui reviennent sans cesse vers lui, il aime ceux qui se purifient*⁷⁶. Allāh (qu'il soit béni et exalté) a dit: *Quand mes serviteurs t'interrogent à mon sujet; je réponds à l'appel de celui qui m'invoque, quand il m'invoque*⁷⁷.

Vite, vite, dépêchez-vous, assemblée d'hommes, si vous vous arrêtez sur ce terrain désertique, le début du chemin que le Commandeur des Croyants (que la paix d'Allāh soit avec lui) a parcouru au moment où il entra en occultation (*istatara*), s'offrira à votre regard⁷⁸. Réunissez-vous en cet endroit, vous-mêmes et vos enfants; purifiez vos cœurs et épurez vos intentions envers Allāh, le Seigneur des mondes; repentissez-vous sincèrement à lui et cherchez accès auprès de lui par le plus digne des intermédiaires⁷⁹, afin qu'il vous pardonne, qu'il vous soit indulgent et miséricordieux en faisant retourner son Ami auprès de vous, * et qu'il vous témoigne en son cœur de la bienveillance. Car il est miséricordieux pour vous et pour toutes ses créatures, comme Il (béni et exalté soit-il) a dit à son Émissaire (qu'Allāh le bénisse ainsi que sa famille): *Nous t'avons seulement envoyé comme une miséricorde pour les mondes*⁸⁰. Mais prenez bien garde, qu'aucun de vous n'aille à la recherche d'une trace du Commandeur des Croyants (que la paix d'Allāh soit avec lui). Ne cherchez pas à glaner quelque nouvelle à son sujet, mais restez plutôt au début du chemin⁸¹, afin que vous tous imploriez sa faveur. Ainsi sont

⁷⁴ S. 4: 64.

⁷⁵ S. 25: 70.

⁷⁶ S. 2: 222.

⁷⁷ S. 2: 186.

⁷⁸ Sur les circonstances de la disparition d'al-Ḥākim dans le désert du Muqāṭṭam, voir Halm (1986), pp. 65-72; Assaad (1974), pp. 182-192.

⁷⁹ Ce "plus digne des intermédiaires" est probablement Ḥamza; voir *supra*, pp. 65, 130.

⁸⁰ S. 21: 107.

⁸¹ Le chemin qu'al-Ḥākim avait suivi au moment de sa disparition.

nos conseils. Lorsque le moment de la miséricorde sera venu pour vous, l’Ami d’Allāh, votre Imām, sortira de son plein gré; satisfait de vous, il se montrera parmi vous. Persévérez donc en cela jour et nuit, avant que n’advienne “celle qui doit venir” (*al-ḥāqqa*)⁸², que ne fracasse “celle qui fracasse” (*al-qāri’a*)⁸³, que ne soit fermée la porte de la miséricorde et que la vengeance ne touche les semeurs de discorde et d’opposition. Il est excusé, celui qui avertit à l’avance. Aussi, il a lui-même donné des conseils sincères vous concernant et il a mis en garde. Les allocutions s’adressent aux gens doués d’esprit parmi vous: c’est à eux qu’elles sont destinées. La volonté appartient à Allāh (qu’Il soit béni et exalté) et le succès s’obtient par lui. Que la paix soit avec celui qui suit la juste direction, craint les effets funestes de la dépravation et croit aux paroles exquises de son Seigneur.

Le serviteur (*mawlā*) du gouvernement du Commandeur des Croyants (la paix d’Allāh soit avec lui) a écrit ceci au mois de Ḍu l-Qa‘da de l’année 411. Qu’Allāh bénisse Muḥammad, le seigneur des émissaires, le sceau des prophètes, et qu’il salue sa famille, les purs. *Allāh nous suffit! Quel excellent Protecteur!*⁸⁴

Tu protègeras ceux parmi les pieux qui agissent selon cette exhortation. Personne ne sera empêché de la copier et de la lire. Qu’Allāh donne avantage à chacun qui, grâce à lui, sera en mesure d’agir conformément à son contenu, notamment en faisant preuve d’obéissance envers Allāh et son Ami, le Commandeur des Croyants (que la paix d’Allāh soit avec lui). Malheur, malheur à quiconque s’abstient de la copier et de la lire aux repentants, ne fut-ce que dans la plus humble des mosquées⁸⁵! Malheur, malheur à celui qui est en mesure de la copier mais y renonce! Gloire à Allāh seul!

⁸² Cf. S. 69: 1.

⁸³ Cf. S. 101: 1.

⁸⁴ S. 3: 173.

⁸⁵ Le sens de l’expression *ḡāmi’ asfal* (“une mosquée très basse”) n’est pas clair. Selon de Sacy (1826), p. 243 n. 60, il s’agirait d’une crypte en-dessous d’une mosquée, qui aurait servi de lieu de réunion aux Druzes initiés, les destinataires de l’édit. Outre la gratuité de cette spéculation, elle s’avère contraire au caractère “exotérique” de l’épître.

2. Édit portant sur la prohibition du vin⁸⁶

Siḡill promulgué par al-Hākīm en Du l-Qa'da 400 (juin — juillet 1010) dans le cadre de sa campagne contre la production, la vente et la consommation d'alcool, menée de façon soutenue entre 393 (1003) et 403 (1012)⁸⁷. Il s'agit probablement du texte de l'édit mentionné par Maqrīzī sous l'année 400: "un édit fut promulgué réprimant la consommation de vin et de toutes sortes de boissons enivrantes"⁸⁸.

Issue huit ans avant le début de la prédication de Ḥamza, c'est la plus ancienne pièce datée du recueil. Son authenticité ne faisant point de doute, elle ne présente aucun lien avec la doctrine druze. Certains Druzes prétendent aujourd'hui qu'elle fut apportée d'Égypte à la demande de l'émir at-Tanūḥī, qui l'ajouta aux autres pièces du Canon, peut-être par mesure de *taqiya*⁸⁹.

Toutefois, le choix de cet édit et sa place au début du recueil pourraient avoir une raison plus profonde. En effet, la tradition druze postérieure à Ḥamza situe le début de la "manifestation" d'al-Hākīm en l'an 400, huit ans avant la proclamation ouverte de sa divinité⁹⁰. Dès lors, le présent édit pourrait figurer le début de la mission terrestre de Notre Seigneur al-Hākīm, ce qui rejoindrait la thèse "millénariste" défendue par van Ess⁹¹.

* Au nom d'Allāh, le Clément, le Miséricordieux. Gloire à Allāh qui a renforcé l'islam avec ses pieux Amis et en a protégé les préceptes (*ḥudūd*) par les Imāms de sa religion, auxquels il a accordé sa confiance, ainsi que par ses heureux confidents. Qu'Allāh bénisse notre aïeul Muḥammad, le Sceau des Prophètes, le Seigneur des Émissaires. Qu'il le bénisse, tout comme sa famille, les Très-Purs.

* 469

Allāh ayant investi et honoré le Commandeur des Croyants des affaires de la religion et du monde profane, et ayant élevé sa parole en cette matière au-dessus de toutes les autres, l'effort, le jugement et la réflexion s'efforcent à les protéger⁹², à veiller qu'aucun vice n'y entre, à

⁸⁶ Éd.: de Sacy (1826), II, pp. 79-81 (partie arabe); trad. française: de Sacy (1826), II, pp. 202-204; trad. anglaise: Hitti (1928), pp. 59-60.

⁸⁷ En témoignent les nombreux édits mentionnés par les historiens; voir Yahyā b. Sa'īd, *Ta'riḥ*, I, pp. 465, 468, 480-481, 502, 503, 507; Maqrīzī, *Itti'āz*, II, pp. 44, 53, 76, 77, 81, 86, 87, 89, 91, 93, 95; ainsi que les sources réunies par Assaad (1974), p. 82 n. 3; cf. Halm (1986), pp. 24-26; De Smet (1995: 3), pp. 54-55.

⁸⁸ Maqrīzī, *Itti'āz*, II, p. 83, avec l'émendation proposée par Cahen (1975), p. 309; cf. Halm (1986), p. 25 n. 77.

⁸⁹ Voir *supra*, pp. 82-83.

⁹⁰ Comme en témoigne le "Catéchisme": "Quand se manifesta Notre Seigneur al-Hākīm? Ce fut en l'an 400 de l'hégire de Muḥammad. Quand fut proclamée sa divinité (*lāhūt*)? Huit ans après 400" (Branca [1996], §§ 6 et 9, pp. 32-33, 69-70; Azzi [1992], §§ 7 et 10, p. 262); cf. de Sacy (1831), p. 48; Bryer (1975), p. 77; Hodgson (1962), p. 20.

⁹¹ Van Ess (1977), pp. 44-45.

⁹² Notamment à protéger la religion et le monde profane.

rechercher ce qui en renforce les traits, à stimuler ce qui en relève les piliers, à préférer ce qui en protège l'ordre et à les prémunir contre toute altération et contre toute atteinte à leur perfection et à leur intégrité. Al-lāh (qui est élevé et puissant) assiste le Commandeur des Croyants, car il est satisfait de lui; il lui accorde le succès, pour autant qu'il se trouve tout près de lui, et il le gratifie de sa bienveillance et de sa puissance.

La meilleure des choses profitables à l'islam et aux musulmans, la plus apte à garantir la préservation des préceptes de la religion (*uṣūl ad-dīn*), est l'interdiction générale de consommer des boissons enivrantes (*muskir*) et d'approuver les actions défendues, comme persister à consommer des boissons enivrantes, car celles-ci accumulent les péchés et conduisent à des actes abominables et à des crimes. Aussi, le Commandeur des Croyants (dont le succès dépend d'Allāh) a ordonné d'écrire cette ordonnance (*manṣūr*)⁹³, afin qu'elle soit lue devant l'élite et le vulgaire, les amis et la masse, portant interdiction de s'adonner à la consommation de la moindre boisson enivrante, quels qu'en soient les sortes, les noms, les couleurs et les goûts, ainsi que de toute boisson qu'on essaierait de légitimer par des exégèses (*muta'awwil fīhi*), n'importe s'il en faut une petite ou une grande quantité pour provoquer l'ivresse. Il ordonne de s'abstenir de toute tentative d'en boire, ainsi que des paroles et des *fatwās* (en leur faveur), et d'interdire les interprétations (*ta'wīlāt*) et les prétextes que les gens simples invoquent à cet effet. Aussi, le Commandeur des Croyants a composé tout cela et il l'a proclamé: il a interdit

* les boissons enivrantes, défendu de s'en procurer, de les stocker, de tenter d'en produire et d'en presser, afin que les contrées soient purifiées de la souillure de leurs traces. Il a confié cela aux bons soins de ses amis fidèles, comme un engagement envers ceux qui lui témoignent obéissance et se montrent sincères à son égard. Il les a chargés d'enquêter sur cette matière et de rapporter les informations récoltées. Le Commandeur des Croyants n'est pas responsable devant Allāh (qui est élevé et puissant) des conséquences et des malheurs qui en découlent en ce monde et dans l'autre. Tous les amis et croyants, ceux qu'embrasse la prédication de la vérité (*da'wat al-ḥaqq*) parmi l'ensemble des hommes, apprendront cela du Commandeur des Croyants et l'appliqueront. Qu'ils s'empressent de s'y conformer et qu'ils se gardent de le transgresser. Car le Commandeur des Croyants est disposé à administrer à ceux qui s'opposent à cet édit des punitions pénibles, à les châtier de façon exemplaire, à

* 470

⁹³ Dans l'administration fatimide, *manṣūr* désignait un document dépourvu d'adresse et non scellé; cf. Stern (1964), pp. 85-90; Bryer (1976), p. 24; W. Björkman, "Man-*shūr*", dans *EF*, VI, p. 408.

les faire subir d'ignobles tortures et à les dégrader (*tabaddul*)⁹⁴. Allāh suffit au Commandeur des Croyants. Quel excellent Protecteur!

Écrit au mois de Du l-Qa'da de l'année 400. Gloire à Allāh seul. Que ses bénédictions et son salut soient avec son Envoyé, le Sceau des Prophètes, et avec sa famille, les Très-Purs.

⁹⁴ Littéralement: "changer, altérer". De Sacy (1826), II, p. 244 n. 64, y voit une allusion "au dogme de la métempsychose, tel que l'admettent les Druzes, c'est-à-dire, de la transformation en bêtes immondes ou féroces". Outre que la doctrine de la métamorphose (*mash*) fut sans doute rejetée par Ḥamza (voir *supra*, pp. 66-67), il est exclu qu'une thèse si hétérodoxe figure dans un document fatimide officiel!

3. Récit sur les juifs et les chrétiens⁹⁵

Cette pièce met en scène une entrevue qu'al-Hākīm aurait eue, au cours d'une de ses promenades nocturnes, avec une délégation de juifs et de chrétiens. Ceux-ci lui reprochaient les mauvais traitements infligés à leurs communautés respectives, en lui rappelant qu'ils sont en contradiction flagrante avec le statut de "protection" (*ḍimma*) accordé par la loi musulmane aux "Gens du Livre" (*ahl al-kitāb*) contre paiement d'une taxe de capitation (*ḡizya*). Al-Hākīm leur répond que la validité du pacte de la *ḍimma* était en fait limitée à quatre siècles. Juifs et chrétiens ayant déduit de leurs livres sacrés que le Paraclet annoncé dans le Coran (S. 61:6) n'était pas Muḥammad⁹⁶, mais qu'il apparaîtrait au plus tard 400 ans après l'hégire, le Prophète accepta de leur accorder ce délai. Maintenant que les quatre siècles se sont écoulés sans que le Paraclet ne se soit manifesté, l'Imām — en l'occurrence al-Hākīm — a le droit de révoquer la *ḍimma* et d'imposer des conditions moins favorables: embrasser l'islam ou subir les pires vexations.

Bien que l'épître ne porte aucune date, son action se situe peu après l'an 400 (1009-1010)⁹⁷, année fatidique qui semble avoir suscité des espérances messianiques dans certains milieux ismaéliens proches d'al-Hākīm⁹⁸. Tout comme les pièces précédentes, elle ne laisse transparaître aucune marque apparente de la doctrine druze, mais se distingue par l'emploi de la terminologie islamique usuelle et par l'absence de toute allusion à la divinité d'al-Hākīm. Aussi, à la suite de S. de Sacy, on accorde généralement à ce texte une origine non-druze⁹⁹. Selon van Ess, il ne s'agirait pas d'un document historique, mais plutôt d'un produit de la littérature populaire, modelé sur les récits de la rencontre entre Muḥammad et une délégation des chrétiens de Naḡrān, et adopté à une date postérieure par les Druzes¹⁰⁰.

⁹⁵ Trad. partielle: de Sacy (1838), pp. CCCLXXIII-CCCLXXVI; une version anglaise intégrale, faite à partir de la trad. française de Venture de Paradis, aurait été publiée dans *Appendix to the Memoirs of Baron de Tott* (Londres, 1786), ouvrage qui ne nous a pas été accessible; cf. de Sacy (1831), p. 50; Steinschneider (1877), pp. 196-197. On trouvera un résumé de l'argument de l'épître dans de Sacy (1831), pp. 48-50; van Ess (1977), pp. 44-46.

⁹⁶ Les chiites identifient souvent le Paraclet de l'Évangile de Jean (14: 16-17) avec le Qā'im, qui clôturera le cycle de Muḥammad; cf. Corbin (1970), pp. 37-68.

⁹⁷ De Sacy (1831), p. 50, avance comme dates 402 ou 404, "car c'est en ces deux années, suivant Makrizi, que Hakem rendit des ordonnances rigoureuses contre les juifs et les chrétiens"; cf. de Sacy (1838), I, pp. CCCLXXIII, CCCLXXVI-VII. Cette datation fut adoptée par Steinschneider (1877), p. 196.

⁹⁸ Telle est la thèse défendue par van Ess (1977): la valeur hautement symbolique de l'an 400 de l'hégire encouragea certains Ismaéliens à considérer al-Hākīm comme le Mahdī; sa divinisation par les Druzes ne serait alors qu'une conséquence extrême de ce "millénarisme". Bien que l'ère druze ne commence qu'en 408, le druzisme accorde en effet une importance particulière à l'année 400; cf. *supra*, p. 140 n. 90 et *infra*, p. 213 n. 362.

⁹⁹ De Sacy (1831), p. 50; Kāmil Ḥusayn (1962), p. 110.

¹⁰⁰ Van Ess (1977), pp. 45-46. Néanmoins, la pièce ressemble par son objet à un document officiel de type *ruq'a*: la réponse donnée par le calife fatimide à une pétition éma-

Cependant, son contenu n'est pas dépourvu d'une certaine ambiguïté. Le Paraclet attendu par les juifs et les chrétiens est présenté sous des traits qui ne sont pas sans rappeler la mission accordée par les Druzes à al-Ḥākim: il invitera les hommes à professer l'Unité (*tawḥīd*) du Seigneur; il les libèrera des contraintes religieuses (*raf' at-taklīfīyāt*) et abrogera la *ṣarī'a*. En outre, selon les prédictions il apparaîtra 400 ans après Muḥammad, donc sous le règne d'al-Ḥākim. À supposer que ce Paraclet soit réellement al-Ḥākim, il en résulte, selon la logique même du texte, que Muḥammad est un imposteur, un faux prophète¹⁰¹.

Par conséquent, en admettant que le texte soit antérieur au début de la prédication druze, il semble en tout cas l'anticiper. Il pourrait émaner de ces milieux ismaéliens, dont l'existence est attestée par Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī, qui considéraient al-Ḥākim comme le Mahdī ou le Qā'im, tout en l'identifiant au Paraclet¹⁰².

* La requête qu'ils adressèrent à Notre Seigneur, l'Imām al-Ḥākim bi-Amr Allāh, le Commandeur des Croyants (que les bénédictions d'Allāh soient avec lui) sur un sujet concernant leur religion, en s'opposant à lui et en le désapprouvant, ainsi que la réponse qu'il leur donna, en discutant avec eux et en les réduisant au silence, de sorte que vaincus, ils se sont éloignés. Louange à Allāh, Seigneur des mondes. * 471

Au nom d'Allāh, le Clément, le Miséricordieux. Un homme digne de confiance, aux paroles fiables, a rapporté qu'à cette époque il assista à une des haltes du Maître du temps et du siècle, Notre Seigneur l'Imām al-Ḥākim bi-Amr Allāh, le Commandeur des Croyants (la paix d'Allāh soit avec lui), lorsque s'arrêta devant lui à al-Qarāfa¹⁰³, parmi des tombes connues comme "les Coupoles des Oiseaux" (*qibāb at-ṭayr*)¹⁰⁴, un groupe de personnes, qui le saluèrent. Il fit halte auprès d'eux, comme avaient fait ceux qui l'avaient salué. Ils dirent appartenir aux "protégés" (*ahl ad-dimma*), qu'ils avaient une requête à lui soumettre et qu'ils étaient juifs et chrétiens. Il répondit (la paix soit avec lui): "Faites votre requête". Ils dirent: "Nous ferons notre requête si tu garantis notre sécurité par un sauf-conduit"¹⁰⁵. Il répondit: "La soumission de requêtes

nant des *ahl ad-dimma* et dont une copie était conservée par l'administration; voir *supra*, p. 92.

¹⁰¹ Ce que laisse entendre la pièce n° 10 en un contexte analogue; cf *infra*, p. 213 n. 362.

¹⁰² Kraus (1930), pp. 250-251; Baumstark (1932), pp. 308-312; Madelung (1961), pp. 119-127.

¹⁰³ L'immense cité des morts du Caire, lieu de prédilection des ballades nocturnes d'al-Ḥākim; cf. Sayyid (1998), pp. 643-664.

¹⁰⁴ Nous n'avons pas été en mesure d'identifier ce lieu.

¹⁰⁵ Al-Ḥākim avait l'habitude d'accorder des sauf-conduits (*amān*) à ceux qui l'approchaient avec une requête, leur garantissant ainsi qu'ils pouvaient parler en toute franchise; cf. Yaḥyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, I, pp. 469, 498, 509; Maqrīzī, *lulū' al-āz*, II, pp. 55-56, 57-

n'exige pas de sauf-conduit". Ils répliquèrent: "Il s'agit d'une requête délicate et d'une affaire grave". Il répondit: "Posez des questions sur ce que vous voudrez, même si cela concerne la fonction royale (*mulk*)". Ils dirent: "Commandeur des Croyants, il ne s'agit pas d'une chose liée aux affaires de ce monde; elle se rapporte plutôt à la religion et, par conséquent, elle présente un grand danger. Si tu garantis notre sécurité par un sauf-conduit, nous l'exposerons et nous t'interrogerons à son sujet; si tu ne nous donnes pas cette garantie, nous te demanderons pardon et nous nous éloignerons en toute sécurité, car ta justice et ta protection remplissent l'Occident et l'Orient, ta générosité et ta libéralité s'étendent à toutes les créatures". Il dit (la paix soit avec lui): "Posez des questions sur ce que vous voudrez. Vous serez saufs par la protection * d'Allāh Très-Haut, par la protection de notre aïeul Muḥammad et par notre protection, car elle ne vous sera point ôtée, ni soumise à une interprétation différente". Ils dirent: "Commandeur des Croyants, ce que nous avons à te demander est une chose très délicate, une affaire grave, alors que toi tu es le détenteur de l'épée et du pouvoir royal. Certes, nous ne doutons pas de ta protection, mais nous craignons les sots de la communauté". Il répondit (la paix soit avec lui): "Parlez, et vous serez protégés contre tous les hommes de la communauté". Ils dirent: "Commandeur des Croyants, tu sais que le fondateur de la Loi (*ṣāḥib aṣ-ṣarī'a*), Muḥammad b. 'Abd Allāh, l'émissaire envoyé aux Arabes dont l'hégire eut lieu il y a autant d'années — et ils mentionnèrent le nombre d'années entre son hégire et l'année de la présente entrevue — lorsqu'il fut envoyé aux Arabes et lutta contre toutes les autres communautés, il ne nous força point à embrasser sa loi, sauf si nous choissions de le faire sans contrainte, et il nous a seulement obligés à payer la capitation (*ḡizya*). De même, aucun Imām de sa religion, aucun calife de sa confession, aucun connaisseur de sa Loi ne nous a imposé ce que toi tu nous imposes¹⁰⁶: démolir nos lieux de culte et nos monastères, déchirer nos livres qui ont été révélés par notre Seigneur à nos envoyés et qui contiennent une sagesse touchant le licite, l'illicite et la punition. Tu as même toléré que la Thora et l'Évangile soient profanés en les utilisant comme emballage pour des lotions et du savon, et qu'ils soient vendus dans les marchés au prix de papiers usés¹⁰⁷. Or, le fondateur de la religion (*milla*) et de la Loi

* 472

58, 82; Halm (1986), pp. 32-33. Sur le sauf-conduit en droit islamique, voir J. Schacht, "Amān", dans *EF*.

¹⁰⁶ Les chroniqueurs arabes s'étendent longuement sur les persécutions des juifs et des chrétiens sous al-Ḥākim; cf. Assaad (1974), pp. 93-107; Halm (1986), pp. 29-35, 47-56.

¹⁰⁷ Yaḥyā b. Sa'īd, *Ta'riḥ*, I, p. 512, mentionne qu'al-Ḥākim fit brûler les saintes écritures trouvées dans les églises.

a annoncé dans la révélation qu'il reçut de son Seigneur que la Thora renferme la sagesse d'Allāh¹⁰⁸. Puis, ailleurs dans le livre qui lui a été révélé, il fait état du respect que l'on doit témoigner à nos envoyés et aux plus éminents parmi leurs fidèles, ainsi qu'au contenu de nos livres. Le Coran qui lui a été révélé mentionne fréquemment Moïse, Jésus, Josué, Ismaël, Isaac, Jacob, Joseph, Zacharie et Jean: ce sont tous nos prophètes et les Imāms de notre Loi. De façon analogue sont mentionnés les éminents parmi nous, comme les élus de Moïse et les apôtres de Jésus. En outre, dans le livre qui lui a été révélé il évoque également l'éminence de nos prêtres et de nos moines, en disant: il y a parmi eux des prêtres et des moines; *lorsqu'ils entendent ce qui est révélé au Prophète, leurs yeux font couler des larmes, à cause de la Vérité qu'ils reconnaissent en lui*¹⁰⁹. Si nous examinons dans le livre qui lui a été révélé chaque cas * où il fait preuve d'estime pour nos envoyés et de respect pour nos livres, nous constatons que la majeure partie de sa révélation va en ce sens. Ensuite, les califes de la religion et les Imāms de la Loi, aussi bien les louables, tes ancêtres, que les blâmables, leurs ennemis et tes ennemis, comme les Omayyades et les Abbasides, tous ceux qui se sont montrés insolents sur la terre et qui ont régné sur elle de long et de large, jouissant d'un pouvoir étendu et d'une autorité immense, et au nom desquels on a prononcé le sermon du vendredi, en tout lieu ils ont écouté l'appel de leur envoyé, le fondateur de leur Loi, de sorte qu'ils n'ont émis contre nous aucune prescription, ni transgressé la moindre clause (*ṣarʿ*) nous concernant, car ils voulaient suivre l'exemple du fondateur de leur religion et de leur Loi. Aussi, on leur avait enseigné l'estime pour nos envoyés et le respect pour nos livres, notre religion et notre Loi, pour autant qu'ils furent évoqués par la bouche même de leur Prophète. D'où tiens-tu alors, ô Commandeur des Croyants, la permission de transgresser l'ordonnance (*ḥukm*) du fondateur de la religion et de la Loi, ainsi que la pratique des califes et des Imāms qui ont gouverné avant toi les pays et la communauté? D'autant plus que tu n'es pas le fondateur de la Loi, mais plutôt un des Imāms du fondateur de la Loi et un de ses califes, chargé d'appliquer sa Loi, afin de la perfectionner et d'en fortifier les piliers et l'édifice. Cela, tu l'as énoncé ailleurs, au cours d'une de tes haltes où tu as pris la parole, et tes amis les plus proches l'ont rendu public. Pourtant, tu fais avec nous ce que ni l'Énonciateur n'a fait avec nous, ni un de ses Imāms ou califes, comme nous venons de l'exposer. Voilà la requête que nous te soumettons et

* 473

¹⁰⁸ Cf. S. 3: 48; 5: 110.

¹⁰⁹ S. 5: 83.

l'affaire qui nous occupe. Nous désirons un sauf-conduit à ce sujet et nous voulons une réponse. Si celle-ci est vraie et juste, nous aurons confiance en elle et nous y croirons; si en revanche elle est liée à la fonction royale, au gouvernement (*dawla*) et à l'autorité, nous resterons fidèles à nos religions, sans douter de nos doctrines, et nous éliminerons l'incertitude du cœur des faibles parmi nos coreligionnaires. Nous ne venons vers toi que dans le but de comprendre, sans mettre en doute ton équité, ta miséricorde et ta justice. Sur cela nous voulons ton sauf-conduit. Nous avons dit ce qui nous préoccupe et nous l'avons fait sortir de nos gorges, comme nos religions le réclament. L'affaire t'appartient. Si tu nous parles, nous écouterons, nous obéirons * et nous répondrons; si tu nous écoutes sans parler, nous nous éloignerons, ayant confiance dans le sauf-conduit que tu nous a accordé".

* 474

Il répondit (la paix soit avec lui): "Pour ce qui est du sauf-conduit, il restera en vigueur à votre égard; quant à votre requête, elle concerne une question qu'il vous incombe de poser. Aussi, nous vous répondrons, si Allâh le veut. Mais partez et revenez ici la nuit prochaine. Que chacun de vous, c'est-à-dire des juifs et des chrétiens, amène les personnes les plus instruites en matière religieuse qu'il pourra trouver parmi ses coreligionnaires en ce pays, afin que je puisse leur répondre et leur parler".

La nuit suivante tout le monde était présent au même endroit; ils s'arrêtèrent, saluèrent et dirent: "Nous avons amené ceux que le Commandeur des Croyants nous a demandés". Ils présentèrent onze hommes, alors qu'auparavant ils n'étaient que sept. Le Commandeur des Croyants (que les bénédictions d'Allâh soient avec lui) leur demanda: "est-ce ceux-là que vous avez choisis et que vous présentez?" Ils répondirent ensemble: "Oui, ô Commandeur des Croyants". Il demanda au groupe: "Êtes-vous satisfaits de figurer comme porte-paroles des membres de votre religion et comme leurs représentants?" Ils répondirent: "Oui". Il demanda: "Connaissez-vous en ce pays parmi vos coreligionnaires quelqu'un qui soit plus instruit en matière religieuse que vous?" Ils répondirent: "Non". Il demanda (que la paix soit avec lui): "Connaissez-vous par cœur la Thora, l'Évangile et les traditions des Prophètes?" Ils répondirent: "Oui". Il demanda (que la paix soit avec lui): "Connaissez-vous la mission du fondateur de la Loi, dont j'exécute la religion et dont je défends la Loi, la pratique et les traditions? Connaissez-vous les controverses, les débats et les disputes qui eurent lieu entre lui et les chefs de votre religion, les prominents parmi les juifs et les chrétiens? Savez-vous qui d'entre eux s'est soumis à sa cause et qui n'a pas embrassé sa mission, jusqu'au moment de son décès?" Ils répondirent:

“Nous ne savons pas tout, mais nous sommes au courant de la plupart des faits que nous devons garder en mémoire et qu’il nous incombe de connaître au sujet du débat qui eut lieu entre lui et nos savants, portant sur l’authentification de notre doctrine et de notre Loi. Ceci ayant été mémorisé, enregistré et mis par écrit parmi nous, nos docteurs l’ont hérité des anciens, nos prédécesseurs, qui l’ont fait parvenir jusqu’à nous¹¹⁰; une fois en notre possession, il deviendra à son tour l’apanage des générations futures, jusqu’au moment où Allāh héritera de la terre et de ceux qu’elle porte”. Il dit (que la paix soit avec lui): * “Hier, vos compagnons m’ont soumis une question, après s’être assuré de ma protection à leur égard. Aussi ai-je promis d’y répondre lorsque leurs savants seraient présents. Maintenant, vous êtes là. Ils vous attribuent science et éminence, et vous les approuvez en cela, comme vous venez de me le confirmer. En effet, quand je vous demandais: ‘Connaissez-vous en ce pays, parmi vos coreligionnaires, quelqu’un qui soit plus instruit que vous dans les traditions se rapportant au fondateur de la Loi de l’islam, sa généalogie, son parti (*šī’a*), sa science et sa Loi?’, vous avez répondu: ‘Non’. Quant à moi, je vais vous interroger; à la dernière question, je vous donnerai une réponse et je vous informerai sur le thème soulevé par vos compagnons. Mon sauf-conduit restera valable pour vous et pour eux, à condition toutefois qu’à chaque question impliquant votre doctrine, votre Loi et la doctrine du fondateur de la religion musulmane et de sa Loi, vous me répondiez conformément à ce qui est mentionné dans les livres révélés à vos prophètes et enregistré dans les écrits de vos dirigeants, savants et docteurs. En revanche, vous m’indiquerez ce qui ne figure pas dans votre tradition, ce que vous ignorez et ce que vous ne mentionnez dans aucun livre révélé et dans aucune parole émanant d’un sage émissaire. Retournez-le contre moi, réfutez-le avec vos arguments qui sont susceptibles de contredire mon propos. Mais ne m’en tenez pas rigueur si les faits que vous connaissez et enseignez me serviront d’argument contre vous”. Ils répondirent: “D’accord”. Il leur dit: “Si vous êtes sincères, mon sauf-conduit vous couvrira tous; par contre, si vous mentez, je vous retirerai mon sauf-conduit et je vous punirai, de sorte que votre châtiment soit une expiation pour votre mensonge. Cela vous convient-il?” Ils répondirent: “Oui”.

* 475

Il demanda alors: “Avez-vous appris que dans telle et telle année de l’hégire de l’Envoyé, le fondateur de la Loi de l’islam, les chefs de votre

¹¹⁰ On a découvert dans la *Génizah* du Vieux-Caire un document d’époque fatimide contenant le pacte que Muḥammad aurait conclu avec les juifs de Haybar, pour les dispenser de payer la *ḡizya*; cf. van Ess (1977), pp. 47-48; Assaad (1974), p. 100. Il est possible que notre texte se réfère à un tel document.

Loi, ainsi que vos savants des deux religions, la juive et la chrétienne, sont venus vers lui et qu'ils étaient un tel, un tel et un tel?" Il cita les noms d'un certain nombre de leurs docteurs et moines, puis il interrompit son énumération. Eux, par contre, continuèrent: "Oui, Commandeur des Croyants, et un tel, et un tel, et un tel". Ils lui nommèrent les autres hommes, jusqu'au dernier. Il dit alors * (que la paix soit avec lui): * 476 "J'avais raison, vous avez dit la vérité en complétant les noms des autres hommes que j'avais commencé à mentionner. Avez-vous à ce sujet le moindre doute ou incertitude?" Ils répondirent: "Non". Il leur demanda: "Une fois en leur présence, que leur dit-il?" Ils répliquèrent: "C'est le Commandeur des Croyants qui parle; la parole émane de lui, tandis que nous, nous écoutons. Car nous avouons l'ignorer et nous admettons notre ignorance: ce que nous ne savons pas et ce qui ne figure pas dans notre tradition, nous le signalerons au Commandeur des Croyants". Il continua (que la paix soit avec lui): "Le fondateur de la religion et de la Loi leur demanda: «N'avez-vous pas attendu mon époque? N'étiez-vous pas préparés à ma venue? N'avez-vous pas espéré la joie causée par mon apparition? Or, une fois apparu parmi vous, alors que j'annonçais ouvertement ma prédication (*da'wa*) et que je défendais publiquement la cause de mon Seigneur, vous m'avez accusé de mensonge, vous m'avez renié et vous vous êtes conduits à mon égard comme des hypocrites. Une faction des vôtres m'a combattu, une autre s'est écartée de moi, par jalousie et par haine, exactement comme firent les nations injustes dans les temps anciens. Chaque fois qu'est apparue une pratique (*sunna*) comme la mienne, elle fut suivie par les oppresseurs, dont le premier fut Iblīs le maudit, qui apparut avec Adam le bien-faisant». Ce fait était-il connu de vous?" Ils répondirent: "Oui". Il demanda alors: "Si vous êtes au courant de cela, quelle fut leur réponse après avoir écouté ses propos?" Ils dirent: "Nous estimons que le Commandeur des Croyants est plus apte à parler, tandis que nous écoutons en respectant la première clause que le Commandeur des Croyants nous a imposée: nous confirmons ce que nous connaissons, sans nous avancer sur ce que nous ignorons. Nous garantissons par là la sécurité de nos religions en disant la vérité et nous évitons d'être tués, en respectant la clause". Le Commandeur des Croyants (que la paix soit avec lui) leur dit: "Leur réponse fut la suivante: «tu n'es pas celui dont nous attendons l'époque, à la venue duquel nous nous sommes préparés et dont nous espérons que l'apparition causera une grande joie». Il leur demanda alors: «quelle preuve avez-vous de l'exactitude de ce que vous avancez, à savoir que je ne suis pas la personne en question?» Ils répon-

dirent: «La preuve réside dans notre tradition, dans le contenu de nos livres et dans le message que nos prophètes ont apporté à leurs communautés». Il leur demanda: «Ils ont annoncé quoi?» Ils répondirent: «Trois éléments. En premier lieu: son nom n'est pas pareil au tien; d'ailleurs tu l'as énoncé par ta propre bouche dans ta prophétie, tu l'as fait connaître toi-même à tes compagnons et tu l'as établi comme un bienfait * de ta part. Ainsi, nous avons appris ce que tu as rapporté au sujet du Messie: *pour vous annoncer la bonne nouvelle d'un Prophète qui viendra après moi et dont le nom sera Aḥmad*¹¹¹. Il déclarera licites pour vous *les excellentes nourritures* et illicites *les immondes* et il ôtera de vous vos maux *et les carcans qui pèsent sur vous*¹¹². Comme nous venons de le rappeler, tu n'es pas le dénommé, puisque ton nom est "Muḥammad", alors que la personne que tu as annoncée s'appelle "Aḥmad", sur quoi nous sommes tous d'accord. En deuxième lieu, il y a l'époque [de son apparition]: 400 ans séparent le jour où commença ta mission et l'apparition de cette personne attendue. Par conséquent, tu te distingues de celle-ci aussi bien par le nom que par l'époque. En troisième lieu, la personne attendue ne fera qu'appeler les gens à professer l'unicité (*tawḥīd*) de son Seigneur, sans sombrer dans l'agnosticisme (*ta'ṭīl*) ni dans l'anthropomorphisme (*tašbīḥ*)¹¹³ et sans imposer la moindre contrainte à nos âmes, en accord avec ce que tu as mentionné dans ta révélation: rendre licite les excellentes nourritures, interdire les immondes, ôter nos maux et les carcans qui pèsent sur nous. Quel argument peux-tu encore invoquer contre nous, vu que ton nom n'est pas le nom de la personne attendue, à en croire ta propre parole, que tes actes ne correspondent pas aux siennes et que l'époque n'est pas la même? Par conséquent, tu te distingues de lui — nous le répétons — par le nom, l'époque et les actes. Pour autant que tu te limites à nous inviter à adopter une nouvelle Loi, il est préférable et meilleur pour nous de rester fidèles à notre ancienne Loi. En effet, à notre avis, la personne attendue aura comme particularité de lever les contraintes religieuses (*taklīfīyāt*), de faire cesser les injustices, d'extirper les malheurs et les doutes, sans qu'en son siècle quelque infidèle ou hypocrite tente de le dépasser. Toi, par contre, la plupart de tes compagnons se montrent hypocrites à ton

* 477

¹¹¹ S. 61:6.

¹¹² Cf. S. 7:157.

¹¹³ La théologie négative qui forme l'essence du *tawḥīd* ismaélien s'efforce d'échapper à la fois au *tašbīḥ* — l'erreur qui consiste à associer Dieu à ses créatures — et au *ta'ṭīl*: priver Dieu de ses attributs, au point de le réduire à une idée purement abstraite; cf. De Smet (1995), pp. 36-37.

égard. Aussi, ce n'est que par la victoire de ton épée qu'ils ont embrassé ta cause. Dès lors, pourquoi nous reproches-tu de t'avoir combattu et veux-tu nous amener à t'obéir et à adopter ta Loi?» Puis, le Commandeur des Croyants (que la paix soit avec lui) leur demanda: "En fut-il ainsi?" Ils répondirent: "Oui, il en fut ainsi. Chacune de tes paroles est vraie et véridique". Il demanda alors: "Et quelle fut sa réponse à leurs propos?" Ils dirent: "Le Commandeur des Croyants parlera comme de coutume et nous, nous écouterons, tout en confirmant la réponse si nous la connaissons et en la rejetant si nous l'ignorons". Il leur dit (que la paix soit avec lui): "Mais si vous êtes au courant de tout cela et en avez connaissance, vous devez sans aucun doute savoir * dans quelles conditions cela se passa, si Allāh le veut". Le Commandeur des Croyants (que la paix soit avec lui) continua: "Il leur fit la réponse suivante: «Je ne vous combattrai pas afin que vous adoptiez ma religion, ni pour m'avoir traité de menteur et vous être détournés de ma cause, puisque vous possédez des Lois et des livres et que vous persistez à proclamer leur validité. Je ne combats point quiconque répond à ce critère et je ne vais pas abolir les Lois: tout cela ne m'appartient pas. Par contre, chaque fois que je me rends maître d'un pays avec mon épée, j'ai le devoir d'avertir les idolâtres qui s'y trouvent, de les forcer à adopter ma religion et de les combattre¹¹⁴. Si un des vôtres se trouve dans ce pays, je lui propose soit d'embrasser ma religion et de suivre mon commandement et ma Loi, soit de payer la capitation. Même si la contrée dont j'ai pris possession et que j'ai conquise avec mon épée s'avère détestable, je tolère que chaque habitant ayant acquitté la capitation demeure à sa place. Je laisse en paix quiconque se détourne de moi; par contre, qui engage la lutte contre moi, je le combats d'une manière égale, en attendant le jugement de mon Seigneur à votre égard». Ils répliquèrent: «Ceci t'appartient. Tu n'as fait que dire la vérité; aussi, nous ne voyons que véracité de ta part». Il leur dit alors: «Bien que cela soit convenu entre nous, vous avez forgé des interprétations contre moi (*ta'awwaltum 'alayya*) et vous avez repoussé mon rang et mon éminence, alors que je les avais reçus de mon Seigneur. Vous prétendez que la personne dont vous attendez la venue porte un nom connu de vous, qu'il accomplira des actes dont vous avez connaissance et vous l'attendez à une certaine époque, car selon vous 400 ans séparent ma mission de l'apparition de cette personne attendue. Dès lors, écrivez un engagement (*muwāṣafa*) entre vous et moi, qui comprend tout cela et le mentionne, notamment que vous me paye-

* 478

¹¹⁴ Selon la *ṣarī'a*, la *ḡimma* est uniquement applicable aux "Gens du Livre". En revanche, les païens idolâtres doivent être exterminés s'ils refusent de se convertir à l'islam.

rez la capitation pendant toute la durée de la période au cours de laquelle, à votre avis, un autre vous sera envoyé. S'il s'avère alors que j'appartiens à la classe des imposteurs et des menteurs, vous y trouverez une compensation suffisante pour les tourments que je vous ai causés. En outre, le pouvoir vous sera restitué dès qu'apparaîtra celui que vous attendez. Si, en revanche, il n'apparaît pas, mon époque sera fermement établie, ma Loi sera accomplie et mon pouvoir incontournable. Si donc au terme de cette période celui que vous attendez n'est toujours pas venu jusqu'à vous, le gardien de ma religion, qui est en charge de ma prédication, l'Imām régnant en ce siècle, aura le devoir de vous appeler à nouveau vers ce auquel je vous convie aujourd'hui. Si vous lui répondez, si vous vous soumettez * à sa cause et si vous embrassez ma Loi, tout en lui témoignant obéissance, vous serez sains et saufs et vous serez sauvés. Si, par contre, vous lui refusez votre obéissance comme vous me l'avez refusée, si vous vous détournez de lui et faites preuve d'arrogance, il sera obligé de vous imposer la condition que vous avez stipulée pour vous-mêmes, et de vous châtier. Si vous le combattez, il vous tuera et il n'acceptera de vous aucune excuse. Il s'emparera de votre religion, détruira votre Loi tout en ruinant vos édifices religieux, et il anéantira vos livres. Il ne vous restera rien d'autre à faire que de chercher des excuses, mais vous ne trouverez aucun refuge auprès de lui. Vous ne pourrez même pas compter sur le support d'Iblīs contre lui, car il triomphera de vous, en crèvant votre ulcère et celui de tous les injustes». Voici le texte de l'engagement. N'en est-il pas ainsi?" Ils répondirent: "Oui". Le Commandeur des Croyants (que la paix soit avec lui) dit: "Après le fondateur de la Loi et de la religion, l'engagement a été transmis sans interruption d'un Dépositaire fiable à un Imām éminent, jusqu'à me parvenir, de sorte qu'il se trouve entre mes mains. Lui (la paix soit avec lui) n'avait aucune raison de retrancher une condition qu'il a lui-même établie, ni une règle qu'il a lui-même élucidée. Cela était connu dès le moment où apparut Muḥammad le fidèle, au temps de l'ignorance (*ḡāhiliyya*)¹¹⁵. Comment aurait-il annulé ce qu'il vous a octroyé comme bienfait? En outre, aucun Imām de sa religion, aucun calife de sa Loi, n'avait l'autorisation d'annuler, avant que ne soit révolue la période en question, ce qui lui a été ordonné, notamment l'obligation de suivre et de se soumettre à son autorité. Pour autant que l'ordre est parvenu jusqu'à moi et que les années stipulées dans l'engagement sont venues à échéance en mon siècle et furent complétées sous mon commandement,

* 479

¹¹⁵ La période précédant la révélation de l'islam, durant laquelle les gens vivaient dans l'"ignorance".

j'ai fait valoir ce droit à votre égard et je vous ai invités à respecter les conditions convenues par les deux partis, en accord avec les exigences du pacte et les prescriptions du traité. Saviez-vous que telle était la situation?" Ils répondirent: "Oui, il en est ainsi". Il demanda: "Quel argument vous reste-t-il contre lui et contre moi après notre exposé? Quel ordre aurais-je violé, à en croire vos prétentions, lorsque je vous confronte avec la condition que vous avez vous mêmes acceptée et que je dresse contre vous ce que vous avez attendu vous-mêmes? Si j'ai laissé vos âmes attachées à vos corps, c'est que je me suis montré généreux envers vous, par clémence et équité. Vous pouvez vous estimer heureux qu'un délai vous a été accordé, pour vous permettre de vous réveiller après l'étourdissement et de vous soumettre après avoir conclu le pacte. Quel argument vous reste-t-il encore, après ce que nous avons décrit? Quel droit subsiste auprès de vous, après ce que nous avons dit? Quelle excuse se présente encore à vous après ce que nous avons évoqué? Parlez, posez des questions, répondez et soyez honnêtes: il ne vous reste aucune réplique et aucun argument".

* Ils se détournèrent, vaincus, menteurs, pleins de regrets et de doutes, * 480
déchus. Il demanda: "Que dites-vous?" Ils répondirent tous ensemble: "Tout cela, par Allāh, est vrai et véridique. Nous n'en doutons pas et nous n'avons aucune hésitation à cet égard. Nous écoutons, si nous sommes en mesure de comprendre. *L'argument décisif appartient à Allāh*¹¹⁶, le Seigneur des mondes. Qu'Allāh bénisse son Prophète et sa famille, les Très-Purs".

L'exposé se termine par ce chapitre. *Allāh nous suffit! Quel excellent Protecteur!* Gloire à Allāh seul. À lui je demande secours.

¹¹⁶ S. 6: 149.

4. Copie de la lettre écrite par le Carmathe¹¹⁷

à Notre Seigneur al-Ḥākim bi-Amr Allāh, le Commandeur des Croyants, lors de son arrivée en Égypte

Ce curieux échange de lettres entre un chef carmathe¹¹⁸ sur le point de conquérir l'Égypte et al-Ḥākim pose un problème historique ardu. En effet, à l'époque d'al-Ḥākim les Carmathes, retranchés au Baḥrayn, ne représentaient plus de menace sérieuse pour les Fatimides. Aussi, les sources historiques ne rapportent sous son règne aucune tentative d'invasion carmathe en Égypte¹¹⁹. En revanche, quelques décennies auparavant, la conquête fatimide de l'Égypte et de la Syrie sous al-Mu'izz avait ravivé l'hostilité des Carmathes. Soutenu par les Buyides et les Hamdānides au service des Abbasides, le chef carmathe al-Ḥasan al-A'sam mena plusieurs expéditions contre les Fatimides en Syrie. Peu après l'installation d'al-Mu'izz dans sa nouvelle capitale du Caire en 973, il écrivit à al-A'sam une longue lettre de menaces, le sommant de se soumettre à lui. Al-A'sam lui envoya une courte réponse ironique¹²⁰, entra en Égypte et mit le siège devant Le Caire. La défection d'un de ses alliés, acheté par les Fatimides, l'obligea cependant à lever le siège et à quitter le pays¹²¹.

Face aux difficultés historiques soulevées par cette pièce, de Sacy estime qu'elle se réfère en réalité au conflit entre al-Mu'izz et al-A'sam. Son attribution à al-Ḥākim s'expliquerait selon lui par la doctrine druze qui considère les Imāms-califes fatimides comme une seule et même manifestation de la divinité, de sorte qu'al-Mu'izz et al-Ḥākim ne font qu'un¹²².

Il est en effet fort probable que cet échange de lettres, qui en soi ne contient aucun élément spécifiquement druze, rappelle la correspondance entre al-Mu'izz et al-A'sam. En outre, le nom d'al-Ḥākim n'apparaît que dans le titre qui, de toute évidence, est dû au rédacteur du Canon. Son inclusion dans le recueil des textes druzes pourrait être inspirée

¹¹⁷ Ed.: de Sacy (1826), II, pp. 81-82 (partie arabe); trad. française: de Sacy (1826), II, pp. 205-206; de Sacy (1838), I, pp. CCXXIV-V.

¹¹⁸ Les Carmathes étaient les membres d'une secte chiite ismaélienne restée fidèle à la doctrine initiale qui considérait le septième Imām Muḥammad b. Ismā'īl comme le Mahdī. Leur rejet des prétentions fatimides à l'imamat engendra une interminable série de conflits armés; cf. Madelung (1959), pp. 34-88.

¹¹⁹ De Goeje (1886), p. 195; Daftary (1990), p. 194.

¹²⁰ La lettre d'al-Mu'izz et la réponse du chef carmathe sont rapportées par Maqrīzī, *Itti'āz*, I, pp. 189-202; trad. (à base de Nuwayrī) dans de Sacy (1838), I, pp. CCXXVII-CCXXXVIII.

¹²¹ De Goeje (1886), pp. 183-192; Madelung (1959), pp. 55-59, 65, 69, 85-87; Daftary (1990), pp. 174-176.

¹²² De Sacy (1826), pp. 244-245, n. 65); de Sacy (1831), pp. 50-53; de Sacy (1838), I, p. CCXXVI. Sur l'identité entre al-Mu'izz et al-Ḥākim, voir *supra*, p. 63.

par l'intérêt des Druzes pour le mouvement carmathe, dans lequel ils voient une préfiguration de leur propre doctrine¹²³.

* Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux.

* 481

Venons-en au fait. Nous sommes arrivés avec les Turcs du Khorassan, les chevaux d'Arabie, les épées de l'Inde, les cottes de mailles de David¹²⁴, les boucliers du Tibet¹²⁵ et les lances d'al-Ḥaṭṭ¹²⁶. En outre, notre cavalerie est légère. Livre donc ton pays: ton âme, tes biens, tes gens et tes enfants seront saufs. Salut.

Il lui fit la réponse suivante (que sa paix soit avec nous)¹²⁷:

Tu mentionnes la légèreté de ta cavalerie: ce n'est que le produit de ton manque de discernement. Cette affaire se trouve consignée dans un livre bien connu. Aussi avons-nous vu dans le livre caché et dans la science secrète que notre terre constituera pour vos corps autant de tombeaux et que nous aurons vos richesses et vos territoires en héritage. Il faut donc que tu saches que le malheur t'encercle déjà et que l'anéantissement va fondre sur toi. Or, ce n'est pas toi qui es venu, mais c'est plutôt Allāh qui t'a fait venir, afin de manifester le miracle qu'il accomplira à tes dépens et à ceux de tes compagnons. Moi, par contre, je loue Allāh pour m'avoir accordé la faveur de te saisir une fois passée la huitième heure ce lundi prochain. À ce moment, les excuses des oppresseurs ne leur seront plus d'aucune utilité; la malédiction et une mauvaise demeure seront leur apanage.

Salut à ceux qui suivent la juste direction, redoutent les conséquences néfastes de la perdition et craignent Allāh en ce monde et dans l'autre. Il nous suffit et il est l'objet de la prière de chacun.

¹²³ Sur les liens étroits entre la doctrine druze et l'ismaélisme de type "carmathe", voir *supra*, pp. 73-75.

¹²⁴ Cf. S. 34: 11.

¹²⁵ Sur *Tunbut* ou *Tubbut* comme nom arabe du Tibet, voir les remarques de de Sacy (1826), p. 245 n. 66.

¹²⁶ Le nom *al-Ḥaṭṭ* se réfère aux côtes du Baḥrayn. Le pays était célèbre pour le commerce des lances *ḥaṭṭī*, importées des Indes et vendues aux Bédouins; cf. A. Grohmann, "al-Khaṭṭ", *Ep*².

¹²⁷ La formule *salāmuḥu 'alaynā* implique la divinisation d'al-Ḥākim; cf. de Sacy (1826), p. 246, n. 68. Toutefois, elle a certainement été ajoutée en cet endroit par le rédacteur du Canon.

5. Pacte d'allégeance au Seigneur de ce temps¹²⁸

La partie "secrète" du Canon s'ouvre par le pacte d'engagement auquel chaque néophyte doit souscrire avant d'être initié dans la doctrine druze. Après avoir écrit cette formule de sa propre main — sorte de crédo dans lequel il s'engage à se dissocier de toutes les religions antérieures et à ne professer que l'Unité (*tawhīd*) d'al-Ḥākim — il reçoit du cheikh une copie des *Rasā'il al-Ḥikma*¹²⁹. Suivant une pratique déjà présente dans l'ismaélisme¹³⁰, le pacte d'allégeance joue un rôle majeur dans le druzisme, à la fois sur le plan religieux et social, car il doit garantir le secret de la religion et la cohésion de la communauté en stimulant la fidélité de ses membres¹³¹. En écrivant le pacte, le Druze passe du statut d' "ignorant" (*ḡāhil*) à celui de "savant" (*'āqil*): "n'est réellement Druze, affirme le 'Catéchisme', que celui qui a écrit le pacte et qui adore al-Ḥākim, le Créateur"¹³². Selon une tradition sans doute tardive, tous les pactes conclus par les initiés sont conservés à l'intérieur des Pyramides d'Égypte, jusqu'au Jour du retour triomphal d'al-Ḥākim, lorsque chacun sera confronté avec les engagements qu'il a lui-même mis par écrit¹³³.

* Je me confie entièrement à Notre Seigneur al-Ḥākim, l'Un, l'Unique, l'Éternel, qui ne fait pas partie d'un couple et ne tombe pas sous le nombre. * 482

Un tel, fils d'un tel, sain de corps et d'esprit, obéissant en toute liberté, sans y être contraint ni obligé, contracte le présent engagement qu'il s'impose à lui-même, en prenant son âme à témoin¹³⁴. Il s'affranchira de toutes les doctrines, opinions, religions et croyances, quelque soit leur diversité. Il ne confessera rien d'autre que l'obéissance à Notre

¹²⁸ Ed.: de Sacy (1826), II, pp. 82-84 (partie arabe); trad. française: de Sacy (1826), II, pp. 206-207; de Sacy (1838), II, pp. 704-705; Guys (1863: 2), pp. 145-146; Dupont (1994), pp. 95-96; trad. anglaise: Hitti (1928), pp. 57-58; Hidayet Hosain (1933), pp. 161-162.

¹²⁹ De Sacy (1831), p. 54; Makarem (1974), p. 110; Azzi (1992), p. 143; Dupont (1994), p. 182.

¹³⁰ Halm (1996), pp. 91-99. Toutefois, aucune source ismaélienne ne nous a transmis le texte de la formule d'engagement en usage dans les différentes branches de l'ismaélisme.

¹³¹ Petermann (1865), p. 383; Schmucker (1979), pp. 76-77.

¹³² Branca (1996), §2, pp. 31, 67; Azzi (1992), p. 261. La version longue reprend le texte du pacte: Azzi (1992), §109, pp. 292-293; Yassyn (1985: 2), pp. 40-41.

¹³³ Ainsi le "Catéchisme": Branca (1996), §§62-63, pp. 52-53, 99; Azzi (1992), §§65-66, p. 280; cf. de Sacy (1838), II, p. 705 n. 1; Guys (1863: 2), p. 145.

¹³⁴ La tradition druze moderne interprète cette formule comme marquant l'abolition de l'esclavage, un des traits "révolutionnaires" (avec l'interdiction de la polygamie) qui caractérisent la "loi spirituelle" (*aṣ-ṣarī'a ar-rūḥāniya*) du druzisme par rapport à l'islam; cf. Abu-Izzeddin (1984), p. 122 (avec référence au traité n° 74 de Bahā' ad-Dīn al-Muqtanā).

Seigneur al-Ḥākīm, car l'obéissance est l'adoration (*'ibāda*). En l'adorant, il ne lui associera aucune autre personne, qu'elle appartienne au passé, au présent ou à l'avenir. Il soumettra son âme, son corps, ses biens, ses enfants et tout ce qu'il possède à Notre Seigneur al-Ḥākīm et se montrera satisfait de toutes ses injonctions, qu'elles soient en sa faveur ou contre lui, sans faire la moindre opposition et sans désapprouver aucune de ses actions, n'importe qu'elle lui soit nuisible ou agréable. Si, toutefois, il se détourne de la religion de Notre Seigneur al-Ḥākīm, pour laquelle il s'est engagé par écrit, en prenant son âme à témoin, ou si, à travers elle, il adhère en réalité à une autre religion, ou s'il transgresse un de ses commandements, il se dissocie du Créateur, l'Adoré, se prive du profit émanant de tous les dignitaires (*ḥudūd*) et s'expose au châtiement d'al-Bār, l'Exalté. En revanche, celui qui atteste qu'il n'y a dans le ciel d'autre divinité à adorer et qu'il n'y a présent sur terre d'autre Imām¹³⁵ que Notre Seigneur al-Ḥākīm, fait partie des Unitaires bienheureux.

Écrit un tel mois, de telle année de l'ère du serviteur de Notre Seigneur et de son esclave Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs et des apostats par l'épée de Notre Seigneur et par la seule force de son pouvoir. Fin.

¹³⁵ L'attribution du titre d' *Imām* à al-Ḥākīm surprend, car dans les traités suivants du Canon cette dénomination est réservée à Ḥamza b. 'Alī. Selon de Sacy (1838), II, p. 706, "sans doute cette formule avait été rédigée avant que Hamza eut élevé des prétentions à la qualité d'Imām ou bien elle était dressée de manière à pouvoir être présentée à tous les Unitaires, à ceux mêmes qui n'étaient point encore complètement instruits de la doctrine de Hamza". Cette seconde possibilité nous semble la plus probable.

6. La destruction cachée¹³⁶

Écrite au mois de Šafar 408 (juillet 1017), la première épître datée de Ḥamza ouvre l'exposé doctrinal de la religion druze. Elle est entièrement consacrée à l'abrogation de l'islam, à commencer par la *šahāda*. Au terme d'une analyse ésotérique et kabbalistique de la profession de foi islamique, l'auteur soutient que le *hā'* final du nom *Allāh* se réfère au premier calife fatimide al-Mahdī, qui en sa qualité de septième *Nāṭiq* clôt le cycle de Muḥammad et prépare la manifestation de la divinité sous l'enveloppe charnelle de son successeur al-Qā'im. L'époque de l'islam étant désormais révolue, l'auteur montre comment al-Ḥākim, par ses actes, a aboli un à un les "piliers" de l'islam, non seulement en leur sens littéral et apparent (*zāhir*) admis par l'ensemble des musulmans, mais également en leur sens caché (*bāṭin*), tel qu'il fut enseigné par les docteurs ismaéliens. Le druzisme constitue dès lors la "troisième voie", qui surpasse le *zāhir* et le *bāṭin*, tout en les abrogeant.

* Cet écrit a été élevé vers sa divine Majesté (*al-ḥaḍra al-lāhūtīya*). * 483

Je me confie entièrement à Notre Seigneur al-Bār, le Très-Savant, l'Exalté suprême, le Juge par excellence (*ḥākim al-ḥukkām*), qui ne peut être saisi ni par les pensées, ni par les imaginations. Les lettres [figurant dans la formule] *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi* ("Au nom d'Allāh, le Clément, le Miséricordieux") se réfèrent aux propagandistes (*du'āt*) de son serviteur, l'Imām.

Mon écrit s'adresse à vous, qui professez l'Unicité de Notre Seigneur l'Unique, qui avez répondu à son appel en reconnaissant les vérités liées aux essences véritables, qui êtes doués de discernement grâce à la suprême lumière étincelante, qui êtes affranchis des sciences stériles et dénuées de sens (*al-ḥašwīya*)¹³⁷, qui connaissez les démons séducteurs, qui rendez culte à l'Adoré, le Dieu créateur, al-Ḥākim *bi-dāṭihi*, lui qui est isolé de ses créatures. Car l'Essence (*aḍ-ḍāt*) [d'al-Ḥākim] n'est autre que sa divinité (*lāhūt*), tandis que les créatures sont les Énonciateurs (*Nuṭaqā'*), les Fondements (*Usus*), les Adjoints (*lawāḥiq*) et les Propagandistes (*du'āt*). Il est trop glorieux pour faire partie d'un couple et s'élève très haut au-dessus de ce que disent les injustes!

¹³⁶ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1831), pp. 54-63; de Sacy (1838), I, pp. 36-38 n. 1, 74-77, 125-127, 151-152, 152-153 n. 2, 154; II, pp. 501-518; Dupont (1994), pp. 96-108.

¹³⁷ Le mot *ḥašwīya* "désigne proprement «ceux qui font du remplissage» (*ḥašw*), autrement dit: «parlent pour ne rien dire». Chez les Mu'tazilites, ce terme infamant est généralement appliqué aux traditionnistes (*aṣḥāb al-ḥadīṭ*) dans leur ensemble, ainsi qu'aux théologiens issus de leurs rangs — c.-à-d. les Sunnites. (...) Les Aš'arites, quant à eux, l'appliquent à une catégorie de Sunnites naïfs et ignorants qui ont en particulier pour caractéristique de prendre à la lettre les anthropomorphismes du Coran et du *ḥadīṭ*" (Gimaret & Monnot [1986], p. 291 n. 8). Les auteurs ismaéliens désignent parfois sous ce nom les Ḥanbalites; cf. Madelung & Walker (1998), p. 46.

Venons-en au fait. Vous avez appris, antérieurement à cet écrit, que la Loi (*šarī'a*) a été abrogée, puisqu'on vous a dispensé de payer la dîme (*zakāt*), alors que la dîme représente la Loi en sa perfection¹³⁸. Dans le présent traité, je vais vous expliquer comment la Loi a été détruite pilier par pilier¹³⁹, à la fois en son sens apparent et en son sens caché, et je vous démontrerai que le salut ne réside en aucun de ces deux sens. Vous avez également entendu dire que ce sens intérieur caché, que vous croyiez connaître, deviendra le sens apparent, que l'apparent disparaîtra et que la pure signification de la réalité intérieure sera manifestée. Le temps en est venu; le moment est propice pour l'expliquer aux Unitaires (*muwaḥḥidūn*), mais non encore aux associateurs (*mušrikūn*), en attendant que l'épée se manifeste¹⁴⁰. Alors, tout cela deviendra apparent; les voiles seront ôtées, de gré ou de force, et on prélèvera la capitation aussi bien des musulmans que des associateurs, comme elle est prélevée aujourd'hui des "protégés" (*ḍimma*). Ce moment est proche, si Notre Seigneur le veut, car en lui réside le succès.

* La pierre d'angle de l'édifice [de la Loi islamique], le point le plus élevé de sa coupole, est la profession de foi (*šahāda*): *lā illāha illā Allāhu, Muḥammadun rasūlu llāhi* ("Il n'y a pas de divinité hormis Allāh; Muḥammad est l'envoyé d'Allāh"). Grâce à celle-ci, on évite de verser du sang, on garantit l'honneur des femmes et on protège les richesses. Sa première partie consiste en deux énoncés (*kalimatān*)¹⁴¹, qui

¹³⁸ On pourrait déduire de cette phrase qu'un traité antérieur était consacré à l'abrogation de la dîme. La pièce n° 7, qui reprend le thème de l'abrogation de la *šarī'a*, voue un long développement à la suppression de la dîme, mais elle est datée de Ramadan 408, soit sept mois après le présent traité.

¹³⁹ Il s'agit des "piliers de l'islam" (*da'ā'im al-islām*), qui sont au nombre de sept selon la doctrine ismaélienne: la profession de foi (*šahāda*), la prière (*ṣalāt*), la dîme (*zakāt*), le jeûne (*ṣawm*), le pèlerinage (*ḥaġġ*), la guerre sainte (*ġihād*) et la fidélité aux Imāms (*walāya*); cf. Qāḍī an-Nu'mān, *Da'ā'im*, I, p. 2 (citant une tradition de Ġa'far aṣ-Ṣādiq qui substitue toutefois la purification [*tahāra*] à la profession de foi). Après avoir exposé le sens apparent (*ẓāhir*) de ces sept piliers dans ses *Da'ā'im*, le Qāḍī an-Nu'mān consacra un ouvrage à leur sens caché (*bāṭin*): *Ta'wīl ad-Da'ā'im*. Or, l'auteur druze se propose de montrer l'abrogation simultanée du *ẓāhir* et du *bāṭin* par al-Hākim, ruinant ainsi l'édifice doctrinal érigé par le Qāḍī an-Nu'mān et sur lequel reposait l'ismaélisme fatimide.

¹⁴⁰ Au moment propice, Ḥamza se lèvera en sa qualité de Résurrecteur, en brandissant le glaive d'al-Hākim (d'où son titre *al-Qā'im bi s-sayf*) contre les infidèles. Alors la Sagesse sera dévoilée à l'ensemble des hommes; voir *supra*, pp. 65-66.

¹⁴¹ Un "énoncé" négatif (*lā illāha*) et un "énoncé" affirmatif (*illā Allāhu*). L'auteur propose une analyse symbolique de la *šahāda* qui s'avère très proche de celle opérée par Siġistānī, *Yanābī'*, § 139, 147-148, pp. 71, 75; Corbin (1994), pp. 119, 130-131. Toutefois, la terminologie du texte druze semble quelque peu décalée par rapport à l'exposé de Siġistānī: selon ce dernier, la *šahāda* comporte quatre *kalimāt*, sept *fuṣūl* et douze *ḥarf*, alors que l'auteur druze décèle deux *kalimāt* (pour désigner l'affirmation et la négation), quatre *fuṣūl*, sept *qīṭa'* et douze *ḥarf*.

se réfèrent au Devançant (*Sābiq*) et au Suivant (*Tālī*); elle comporte quatre mots (*fuṣūl*) désignant les deux Bases (*Aṣlān*) et les deux Fondements (*Asāsān*)¹⁴²; elle compte sept syllabes (*qiṭa'*) se référant aux sept Énonciateurs, sept Dépositaires (*Awṣiyyā'*), sept jours, sept cieux¹⁴³, sept terres¹⁴⁴, sept montagnes et sept sphères — les exemples de ces heptades sont nombreux —; elle totalise douze lettres¹⁴⁵, symbole des douze Arguments (*Huḡaḡ*) liés au Fondement¹⁴⁶.

La seconde partie de la profession de foi — *Muḥammad rasūl Allāh* (“Muḥammad est l’envoyé d’Allāh”) — se compose de trois mots (*kalimāt*), qui symbolisent les trois dignitaires: l’Énonciateur, le Suivant au-dessus de lui et le Devançant, qui se situe à la tête de tous; elle comporte six syllabes (*qiṭa'*), en référence aux six Énonciateurs; enfin, elle compte douze lettres, symbolisant les douze Arguments [des Énonciateurs] face à ceux du Fondement. D’une façon analogue, les cieux renferment les douze signes du zodiaque (*burūḡ*) et les sept anges régisseurs (*mudabbirāt*)¹⁴⁷; les terres sont sept en nombre; il y a sept climats (*aqālīm*)¹⁴⁸ et douze îles (*ḡazā'ir*)¹⁴⁹, tandis que le principe (*aṣl*) de tous les mondes est unique: c’est la Cause des causes (*'illat al-'ilal*)¹⁵⁰. Il est par rapport aux autres le Devançant, principe du repos et du froid, alors que le Suivant est principe du chaud et du mouvement¹⁵¹. Iblīs, le mau-

¹⁴² Cf. Siḡistānī, *Yanābī'*, § 139, p. 71; Corbin (1994), p. 119.

¹⁴³ Allusion à la cosmologie coranique; cf. S. 2: 29; 17: 44; 23: 17, 86; 41: 12; 65: 12; 67: 3; 71: 15; 78: 12.

¹⁴⁴ Cf. S. 65: 12.

¹⁴⁵ Sans tenir compte des consonnes doubles.

¹⁴⁶ Des spéculations analogues, centrées sur les nombres *sept* et *douze*, sont fréquentes dans la littérature ismaélienne. Une large part du *Kitāb ar-Ruṣd wa l-hidāya*, attribué à Ibn Hawṣab Maṣṣūr al-Yaman, leur est consacrée. Elles faisaient partie de l’enseignement des *du'āt* dans les *Maḡālīs al-Ḥikma*, comme en témoignent, p. ex., les *Maḡālīs al-Mustaṣṣirīya*, pp. 36-37.

¹⁴⁷ Selon la cosmologie ismaélienne, les événements dans le monde sublunaire sont déterminés par l’influence des douze signes du zodiaque et par sept anges ou chérubins, qui régissent les sept sphères; cf. Halm (1978), pp. 91-100.

¹⁴⁸ La théorie des sept “climats”, qui remonte à Ptolémée et a été adoptée par la plupart des géographes arabes, joue un rôle important dans la cosmologie ismaélienne; cf. De Smet (2002), pp. 71-80.

¹⁴⁹ Les auteurs ismaéliens fatimides divisaient le monde en douze *ḡazā'ir*; à la tête de chaque *ḡazā'ira* se trouvait théoriquement un *dā'ī*, chargé d’organiser la *da'wa* en son district; cf. Ivanow (1942), pp. 20-21 n. 1; Ivanow (1948), pp. 40-42; De Smet (1995), p. 4 n. 5.

¹⁵⁰ Dans la terminologie ismaélienne, la “Cause des causes” désigne l’Intellect; cf. De Smet (1995), pp. 187-190. Les Druzes appliquent parfois ce titre à Ḥamza; voir *infra*, n° 14, p. 286.

¹⁵¹ La question de savoir si l’Intellect (le Devançant) ou l’Âme (le Suivant) est principe de mouvement, de repos, de chaleur et de froid, forme un des enjeux de la polémique qui opposa les premiers philosophes ismaéliens gagnés au néoplatonisme (Nasafī, Abū Ḥatīm ar-Rāzī et Siḡistānī); cf. Kirmānī, *Riyāḍ*, pp. 101-104.

dit, surgit à partir du Devançant, avant même que n'apparut le Suivant¹⁵². Aussi, il était de nature subtile et spirituelle, et il obéissait à son Créateur. Toutefois, le maudit engendra la rivalité (*munāfasa*), en désirant le pouvoir et en s'efforçant de faire surgir de sa nature spirituelle une personne (*ṣaḥṣ*) dressée face au Devançant. Il fit apparaître ainsi l'opposition (*diddīya*) et se révolta contre son Créateur. Il prit alors le nom de Hārit¹⁵³. À ce moment, le Suivant procéda du Devançant: ces deux devinrent les principes de tous les mondes, en générant l'Énonciateur et le Fondement. Le Devançant fit apparaître à l'extérieur le froid et le repos qui étaient en lui, alors que le Suivant produisit la chaleur et le mouvement, l'Énonciateur la sécheresse et le Fondement le mouvement. Les quatre natures furent complétées de cette manière, tout comme furent générées les sept sphères et les douze signes du zodiaque. Il en va de même avec les signes du zodiaque: chaque groupe de trois signes possède une nature distincte de celle des trois autres groupes, de sorte qu'ils gouvernent le monde par quatre natures différentes¹⁵⁴. D'une façon analogue, * il y a quatre natures religieuses, comme nous venons de le mentionner¹⁵⁵, alors que le Créateur Très-Haut transcende le tout, car il s'élève bien haut au-dessus de ce qu'on lui attribue.

* 485

Chaque heptade dans les cieux compte vingt-huit lettres, afin que les gnostiques voient clairement que toutes les heptades se réfèrent en fait à une seule signification (*ma'nā*) et à un seul signe (*iṣāra*). Ainsi, [les noms des sept planètes] — *zuḥal* (Saturne), *muṣṭarī* (Jupiter), *mirrīḥ* (Mars), *ṣams* (Soleil), *zuhara* (Vénus), *uṭārid* (Mercure), *qamar* (Lune) — totalisent vingt-huit lettres¹⁵⁶. Entre le premier signe zodiacal de l'an-

¹⁵² Sur l'apparition d'Iblīs, l'Adversaire (*didd*), suite à l'orgueil de l'Intellect, ainsi que son rôle dans la cosmogonie druze, voir *supra*, pp. 46-50, ainsi que *infra*, n° 13.

¹⁵³ Iblīs porte parfois le nom de Hārit en gnose islamique, notamment dans l'*Umm al-Kitāb*; cf. Halm (1982), p. 170. Tous les manuscrits druzes ont la forme Hārit, qui pourrait résulter d'une prononciation dialectale.

¹⁵⁴ "Les astrologues conçoivent le zodiaque comme un cercle dans lequel quatre triangles peuvent être inscrits qui réunissent chacun trois signes de même nature. Les quatre triangles ainsi définis sont appelés, en référence aux quatre éléments de la physique d'Empédocle, triplicités (*muṭallat*) de Feu (Bélier, Lion, Sagittaire), de Terre (Taureau, Vierge, Capricorne), d'Air (Gémeaux, Balance, Verseau) et d'Eau (Cancer, Scorpion, Poissons" (de Callatāy [1996], p. 67 n. 36; cf. W. Hartner & P. Kunitzsch, "Minṭaka al-burūdī, dans: *EP*², VII, p. 86). Une variante de cette théorie met les trigones zodiacaux en rapport avec les quatre qualités élémentaires de la physique aristotélicienne: le froid, le chaud, le sec et l'humide; cf. Bouché-Leclercq (1899), pp. 169 (fig. 19), 315. Sur l'influence des trigones, voir en outre Kirmānī, *Mabāsīm*, p. 127.

¹⁵⁵ Sans doute s'agit-il du Devançant, du Suivant, de l'Énonciateur et du Fondement.

¹⁵⁶ Dans ce type de calcul les voyelles courtes ne sont jamais prises en compte; les consonnes doubles valent tantôt pour deux, tantôt pour une seule lettre, ce qui augmente le caractère forcé de ces spéculations.

née — le Bélier, c.-à-d. le Devançant — et le signe qui lui fait face — la Balance, c.-à-d. l'Énonciateur¹⁵⁷ — il y a sept signes — *ḥamal* (Bélier), *ṭawr* (Taureau), *ḡawzā'* (Gémeaux), *saraṭān* (Cancer), *asad* (Lion), *sunbula* (Vierge), *mīzān* (Balance) — dont le nombre de lettres s'élève à vingt-huit. La lune gouverne le monde, étant tantôt bénéfique, tantôt maléfique aux hommes¹⁵⁸; elle ne peut se mouvoir qu'en vingt-huit mansions. Entre Muḥarram et Raḡab, qui ressemble à Muḥarram par son éminence, on compte sept mois¹⁵⁹. Muḥarram se réfère au Devançant: c'est le début de l'année, le premier mois. De même, Raḡab — c.-à-d. le Suivant — est lié à Ša'bān et Ramaḍān¹⁶⁰: Ša'bān et Ramaḍān désignent l'Énonciateur et le Fondement. Muḥarram, le Devançant, est isolé des autres mois [sacrés], tandis que Raḡab est lié aux deux autres¹⁶¹; de même, le Suivant est lié à l'Énonciateur et au Fondement. Entre Muḥarram et Raḡab il y a sept mois; aussi, le Devançant a sept dignitaires (*ḥudūd*), à savoir: le Devançant, le Suivant, al-Ġadd, al-Faṭḥ, al-Ḥayāl, l'Énonciateur et le Fondement, qui comportent en tout vingt-huit lettres. De façon identique, les noms des mois *Muḥarram*, *Šafar*, *Rabī'* [I], *Rabī'* [II], *Ġumādā* [I], *Ġumādā* [II], *Raḡab* totalisent vingt-huit lettres; en outre, les noms des sept jours de la semaine — *aḥad* (dimanche), *iṭṭayn* (lundi), *ṭalāṭā'* (mardi), *arba'a* (mercredi), *ḥamīs* (jeudi), *ḡum'a* (vendredi), *sabt* (samedi) — comptent vingt-huit lettres; les noms des sept Énonciateurs — *Ādam* (Adam), *Nūḥ* (Noé), *Ibrāhīm* (Abraham), *Mūsā* (Moïse), *Īsā* (Jésus), *Muḥammad* et *Sa'id*¹⁶² — comportent

¹⁵⁷ L'année astrologique commence à l'équinoxe de printemps, située dans le signe du Bélier; la Balance lui fait face, puisqu'elle correspond à l'équinoxe d'automne; cf. Iḥwān aṣ-Šafā', *Rasā'il*, III, pp. 261-262; de Callatāy (1996), pp. 87, 91-94; Bouché-Leclercq (1899), pp. 129-142.

¹⁵⁸ Sur le rôle de la lune dans la cosmologie ismaélienne, voir De Smet (1995), pp. 335-343.

¹⁵⁹ Raḡab, le septième mois du calendrier islamique, est considéré comme un mois sacré, au cours duquel jeûnes et sacrifices se succèdent. Il s'agit de la survivance d'une pratique héritée de l'Arabie anté-islamique; cf. M. J. Kister, "Raḡab", dans *EP*², VIII, pp. 386-388.

¹⁶⁰ Le huitième et neuvième mois du calendrier islamique. Un *ḥadīṭ* fait dire au Prophète: "Raḡab est le mois de Dieu, Ša'bān est mon mois et Ramaḍān est le mois de mon peuple" (cité par Kister, "Raḡab", dans *EP*²).

¹⁶¹ Raḡab est immédiatement suivi de Ša'bān et de Ramaḍān.

¹⁶² Sa'id b. al-Ḥusayn, surnommé 'Abd Allāh al-Mahdī, était le premier calife fatimide, qui régna sur l'Ifrīqiya de 909 à 934; cf. Halm (1988), pp. 206, 208-209; Halm (1991), pp. 23, 62-63. Ses partisans, convaincus qu'il était le *Mahdī* annoncé, mirent en lui tous leurs espoirs messianiques. Selon une tradition ismaélienne très répandue, l'apparition du *Mahdī* ou *Qā'im* marque la fermeture du cycle de Muḥammad et l'ouverture d'un septième — et dernier — cycle dans l'histoire de l'humanité. Son rang est donc analogue à celui d'un Prophète, bien qu'il n'apportera pas de Loi exotérique; cf. Madelung (1961), pp. 53-54, 65-66.

vingt-huit lettres, tout comme ceux des sept Dépositaires: *Šīt* (Seth), *Sām* (Sem), *Ismā'il* (Ismaël), *Yūša'* (Josué), *Šam'un* (Simon)¹⁶³, *'Alī* et *Qaddāh*¹⁶⁴. Le Coran a été révélé selon sept modalités (*ṣunūf*): abrogeant et abrogé (*nāsiḥ wa mansūḥ*)¹⁶⁵, clair et obscur (*muḥkam wa mutašābih*)¹⁶⁶, histoires prophétiques, récits et paraboles (*qiṣaṣ wa ḥikāyāt wa amṭāl*)¹⁶⁷. En outre, le Coran est récité selon sept * lectures différentes (*'alā sab'a aḥruf*)¹⁶⁸. La rotation autour de la Ka'ba (*ṭawāf*) se fait sept fois. La longueur de l'homme est de sept emfans mesurés avec sa main; sa largeur aussi est de sept emfans¹⁶⁹. Il a sept ouvertures au visage. De nombreux autres exemples de ces heptades existent, de sorte que le présent traité ne peut les aborder en leur intégralité. Toutes les heptades se réfèrent à sept Imāms, sept Énonciateurs et sept Dépositaires; l'ensemble procède d'un principe unique, qui lui-même n'est qu'un serviteur, nullement une divinité¹⁷⁰. Pour cette raison il a dit: *Votre*

* 486

¹⁶³ L'imamologie chiite considère *Šam'un aṣ-Ṣafā'* (Simon le Pur ou Simon Pierre) comme le Dépositaire du sens ésotérique de la révélation apportée par Jésus; cf. Halm (1978), pp. 28, 35; Halm (1982), pp. 302, 348.

¹⁶⁴ La polémique hostile aux Fatimides soutient que ceux-ci n'ont aucun droit à l'Imamat, vu qu'ils ne descendraient point de 'Alī et Fāṭima, mais d'un certain Maymūn al-Qaddāh, un imposteur d'origine obscure. Cette thèse, qui connût une grande diffusion auprès des auteurs sunnites, pourrait être d'origine carmathe; cf. Halm (1988), pp. 194-195. Cela expliquerait sa présence, à première vue insolite, dans la doctrine druze. En effet, les Druzes l'ont adoptée, tout en la rendant inoffensive: al-Qaddāh devient le Dépositaire du septième Énonciateur 'Abd Allāh al-Mahdī, ce qui n'est pas incompatible avec l'origine fatimide de ce dernier; cf. Madelung (1961), p. 75; Ivanow (1942), pp. 144-156; Hamdani & de Blois (1983), pp. 195-199; voir *infra*, n° 36 pp. 426, 430-431.

¹⁶⁵ Pour résoudre le problème délicat des contradictions et des désaccords entre plusieurs versets du Coran, les docteurs musulmans ont élaboré la théorie du *nāsiḥ wa mansūḥ*, selon laquelle certains versets auraient été abrogés par d'autres, révélés à une date postérieure; cf. Blachère (1977), pp. 241-243.

¹⁶⁶ À la suite de S. 3: 7 ("C'est lui qui a fait descendre sur toi le Livre. On y trouve des versets clairs — la Mère du Livre — et d'autres obscurs"), les commentateurs du Coran ont intégré ces deux catégories dans leurs méthodes d'exégèse; cf. Wansbrough (1977), pp. 149-157.

¹⁶⁷ Les versets du Coran appartiennent à différents genres. Ainsi, on distingue des histoires se rapportant aux prophètes antérieurs (*qiṣaṣ*), comme celle de Joseph (cf. S. 12:3), des récits divers (*ḥikāyāt*) et des exemples ou paraboles (*amṭāl*) (cf. S. 18: 45, 54; 25: 33, etc.).

¹⁶⁸ Selon un *ḥadīṭ* rapporté entre autres par Buḥārī, "le Coran a été révélé selon sept *aḥruf*" (Buḥārī, III, pp. 524-525). Si le sens du terme *aḥruf* (pluriel de *ḥarf*: "lettre") demeure incertain, il a été employé depuis al-Muḡāhid (m. 936) comme synonyme de *qirā'āt*: les sept *aḥruf* deviennent alors les sept lectures canoniques du Coran; cf. Blachère (1977), pp. 116-121.

¹⁶⁹ À condition bien sûr qu'il étende les bras horizontalement. Cela fait penser au célèbre dessin de Da Vinci représentant un homme aux bras étendus inscrit dans un cercle.

¹⁷⁰ Selon la doctrine ismaélienne, la Cause des causes dont procèdent tous les êtres, est l'Intellect, la première créature, et non l'Ultime, principe transcendant qui n'entretient aucun lien direct avec sa création; cf. De Smet (1995), pp. 187-190.

création et votre résurrection sont pour lui comme celles d'un seul être¹⁷¹, c.-à-d. le Devançant. Il installa l'Énonciateur: il s'agit d'une référence au Propagandiste, car son existence dépend de celle de l'Imām.

D'une façon identique, l'existence de la lettre *lām* [dans la première partie de la profession de foi: *lā illāha*] peut être ramenée à la lettre *alif*¹⁷²: dès lors, l'*alif* qui se trouve dans le *lām* se réfère à l'Imām. Le second *alif* désigne le Suivant et le *lām* l'Énonciateur, pour autant que l'Énonciateur émane (*inba'ata*) du Suivant et tire de lui son influx (*mādda*)¹⁷³. Le troisième *alif*, contenu dans le mot *illā*, occupe la position du Devançant: son rang étant analogue à celui du quatrième dignitaire, il y a référence à l'Argument (*ḥuḡḡa*), au Propagandiste (*dā'ī*) et au Licencié (*ma'dūn*), tout comme l'*alif* inclu dans la lettre *lām* n'est suivi que d'une seule lettre, qui en forme la limite (*ḥadd*)¹⁷⁴. Par ailleurs, le Propagandiste doit son existence à l'Imām et à personne d'autre, l'Énonciateur la doit au Suivant, alors que le Devançant se charge de l'ensemble des dignitaires, tout comme l'*alif* dans le mot *Allāh*. Les deux *lāms* qui lui font suite occupent le rang de l'Énonciateur et du Suivant, alors que le *hā'* final a un rang similaire à celui du Fondement. Par conséquent, lorsque [l'Énonciateur] dit: "Il n'y a point de Dieu hormis Allāh", il ôte à tous ces termes leur signification usuelle et les applique à son Fondement¹⁷⁵. Puis, il les obligea à dire: *Muḥammad rasūl Allāh* ("Muḥammad est l'Envoyé de Dieu"). Cette phrase comporte trois mots, car il est le troisième par rapport au Devançant; elle a six syllabes (*qiṭa'*), allusion au fait qu'il est le sixième Énonciateur; elle compte douze lettres, qui se réfèrent à ses douze Arguments apparents, tout comme le Fondement possède douze Arguments cachés. Si nous considérons le Devançant, le Suivant, l'Énonciateur, le Fondement, l'Imām et

¹⁷¹ S. 31: 28.

¹⁷² En d'autres termes, le *lām* ne pourrait exister sans le *alif*, car cette lettre entre dans sa composition; sur la génération des lettres de l'alphabet selon la gnose ismaélienne, voir Halm (1978), pp. 41-48.

¹⁷³ Dans le vocabulaire technique ismaélien, *mādda* signifie l'influx qui émane des hypostases supérieures vers les rangs inférieurs; grâce à cette "sève", ceux-ci reçoivent l'"inspiration" ou la connaissance, et ils sont maintenus dans l'existence; voir *supra*, pp. 59-60; De Smet (1995), p. 423 (index, s.v. *mādda*). La philosophie ismaélienne emploie généralement le terme *inbi'āt* pour désigner l'émanation à partir de l'Intellect; cf. De Smet (1995), pp. 197-213.

¹⁷⁴ C'est-à-dire: il est suivi de la lettre *mīm*.

¹⁷⁵ Soucieux de garantir la transcendance absolue du Principe, les auteurs ismaéliens défendent la thèse audacieuse que la *ṣahāda*, tout comme le nom *Allāh*, se réfèrent en réalité à l'Intellect, la première créature; cf. De Smet (1995), pp. 177-180, 195-196. La doctrine druze ne fait que renforcer cette dégradation d'Allāh: il n'est même plus le Devançant (l'Intellect), mais le Fondement, un dignitaire de rang inférieur.

l'Argument, nous constatons que ce sont tous des serviteurs disposés par couples¹⁷⁶. Nous savons par ailleurs que l'Adoré se distingue d'eux et, grâce à l'assistance de Notre Seigneur, nous avons appris * que la lettre *hā'* dont il a été question, clôt le mot *Allāh* et l'achève, car elle suit les deux *lāms* et l'*alif*. Il est donc le dernier, qui vient en quatrième position, celui qui parachève la puissance. Dès lors, on dit de lui ce qu'on ne dit d'aucun autre dignitaire, notamment qu'il est le Mahdī, porteur de ce nom suprême: Abu l-Qā'im¹⁷⁷. Ce nom n'advient qu'au plus éminent des dignitaires, celui qui est leur limite suprême, tout comme la lettre *hā'* est le terme de la profession de foi: *lā illāha illā Allāh*.

* 487

Le Seigneur n'a fait apparaître ce Mahdī qu'au moment où fut achevé et consommé le cycle de Muḥammad. Aussi, il est le dernier du cycle des quatre "cachés" (*mastūrūn*)¹⁷⁸: Allāh a scellé leurs affaires par lui, c'est donc lui qui clôt leur cycle. Il [al-Qā'im, successeur d'al-Mahdī] s'est manifesté aux hommes par la royauté et en adoptant une forme humaine (*baṣarīya*); il s'est révélé par soi-même, et non par l'entremise d'al-Mahdī: c'est à partir de lui que la Vérité est devenue apparente. Aussi, le Fondement¹⁷⁹ n'est pas l'ultime degré des dignitaires, car il n'a jamais possédé la même force divine (*al-qudra al-lāhūtīya*) qui advint à al-Mahdī, lorsqu'à partir de lui et à son époque apparut Notre Seigneur al-Qā'im al-Ḥākim¹⁸⁰. Vous savez, en effet, que 'Alī b. Abī Ṭālib a prêté allégeance à Abū Bakr, 'Umar et 'Utmān, alors qu'à maintes reprises il a eu des différends avec Mu'āwīya. Mais, en fin de compte, il n'a pas été capable de vaincre Mu'āwīya; bien au contraire, c'est Mu'āwīya qui eut

¹⁷⁶ La disposition des hypostases par couples masculin — féminin, à l'instar des syzygies gnostiques, est caractéristique du système druze; voir *supra*, pp. 50-52.

¹⁷⁷ Sa'īd, alias 'Abd Allāh al-Mahdī, est le père d'al-Qā'im, le deuxième calife fatimide (934-946), le premier en qui se manifesta la divinité selon les Druzes.

¹⁷⁸ Allusion aux mystérieux "Imāms cachés" qui forment le lien entre Muḥammad b. Ismā'īl et les califes fatimides. Leur identité a suscité de vives controverses au sein même de l'ismaélisme. Selon la doctrine fatimide "officielle", il s'agissait de 'Abd Allāh al-Akbar, Aḥmad, al-Ḥusayn et Sa'īd; ce dernier sortit de l'occultation en se manifestant comme Mahdī et en fondant l'état fatimide; cf. Hamdani & de Blois (1983), pp. 179-195; Halm (1997), p. 7, ainsi que *infra*, n° 36.

¹⁷⁹ Le Fondement est ici 'Alī b. Abī Ṭālib. L'auteur druze s'efforce de démontrer que celui-ci occupe un rang inférieur par rapport aux Imāms fatimides, n'ayant jamais été une incorporation de la divinité. Tout ce passage comporte une polémique implicite contre les mouvements chiïtes "extrémistes" (*ḡulāt*), comme les Nuṣayrī's, qui adoraient 'Alī comme une manifestation de l'Essence divine (*Ma'nā*); voir *infra*, n° 15.

¹⁸⁰ À partir d'al-Qā'im, les califes fatimides sont considérés par les Druzes comme une seule et unique manifestation de la divinité sous différentes enveloppes humaines; mais la divinité de l'Imām-calife n'a été proclamée ouvertement qu'à l'époque d'al-Ḥākim. Dès lors, al-Qā'im, al-Manṣūr, al-Mu'izz, al-'Azīz et al-Ḥākim participent tous à la même essence divine et ne forment qu'une seule personne.

raison de lui, de ses enfants et de ses partisans. Vu que 'Alī b. Abī Ṭālib avait à cette époque en apparence plus d'hommes et plus de moyens à sa disposition qu'al-Mahdī, et qu'il pouvait compter sur un parti beaucoup plus puissant, al-Mahdī a accompli de véritables miracles en triomphant sans argent et sans hommes, ce dont 'Alī n'a jamais été capable. Puis, Notre Seigneur al-Qā'im al-Ḥākim *bi-dātihi*, qui est isolé de ses créatures, illumina le monde par une force divine, ce qu'aucun Énonciateur, aucun Fondement n'a pu faire à son époque. Alors apparut Abū Yazīd, qui était à ce moment la manifestation de Ḥārīt, le démon suprême (*iblis al-abālisa*)¹⁸¹. Il mobilisa sa cavalerie et son infanterie, comme dit le Coran¹⁸². Notre Seigneur patienta, le temps qu'il fallait pour que certaines personnes appartenant au parti de la vanité (*šī'at al-muḥāl*) moururent, devinrent infidèles ou apostasièrent. Il les mit à l'épreuve, comme il dit: *Nous vous éprouvons par un peu de crainte, * de faim; par des pertes légères de biens, d'honneurs ou de récoltes. Annonce la bonne nouvelle à ceux qui sont patients*¹⁸³. L'armée de Notre Seigneur eut à endurer tout ceci. Puis, il sortit contre Iblīs et ses troupes, sous l'apparence d'une personne visible, l'aspect humain (*nāsūt*) [de sa divinité] ayant revêtu une forme humaine, et il manifesta aux gnostiques une partie de la puissance liée à sa nature divine (*lāhūt*). Les amis de Notre Seigneur étaient à ce moment en apparence peu nombreux et faibles par rapport aux malheurs qu'ils avaient à assumer, tandis que les troupes d'Iblīs étaient retranchées en cent-mille tentes (*buyūt*), chaque tente contenant un grand nombre d'hommes. Aucune heure ne s'écoula sans qu'ils étaient *comme des troncs évidés de palmiers*¹⁸⁴. Abū Yazīd (que le Seigneur le maudisse!) est Iblīs, qui se mit soi-même à la place de son Créateur et le défia. Il est l'éléphant dont on dit dans l'Assemblée (*maḡlis*)¹⁸⁵ qu'il s'est métamorphosé (*masaḥa*)¹⁸⁶, parce qu'il ressemble

* 488

¹⁸¹ Abū Yazīd Maḥlad b. Kaydād al-Ifrānī, surnommé "l'homme à l'âne" (*ṣāḥib al-ḥimār*), était un chef ḥarīgite du Sud tunisien. Ennemi irréductible des Fatimides, il réussit à mobiliser certaines tribus berbères et à déstabiliser le règne d'al-Qā'im en Ifriqiya. En 944, il s'empara d'une grande partie des territoires fatimides et mit le siège devant Maḥdiyya. Après une lutte acharnée, il fut finalement vaincu par al-Manṣūr et exécuté en 947. Les auteurs fatimides identifient Abū Yazīd avec le *Daḡḡāl*, l'Antéchrist; cf. Halm (1984), pp. 144-204; Halm (1991), pp. 265-286.

¹⁸² Cf. S. 17: 64.

¹⁸³ S. 2: 155.

¹⁸⁴ S. 69: 7.

¹⁸⁵ Les "Assemblées de la Sagesse" (*Maḡālis al-ḥikma*), séances au cours desquelles les propagandistes ismaéliens enseignaient la doctrine ésotérique (*bāṭin*) aux initiés; cf. *supra*, p. 136 n. 63.

¹⁸⁶ L'éléphant est souvent considéré dans la tradition arabe comme un être humain métamorphosé (cf. al-Ġāḥiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, I, p. 309). Les Druzes, tout comme cer-

à ‘*Ayn az-Zamān* — ‘*Ayn az-Zamān* est le Devançant¹⁸⁷ —; de façon analogue, Iblīs se mit soi-même à la place du Devançant et le défia. Aussi, nous savons qu’il avait Abū Yazīd en vue, lorsqu’il dit à Muḥammad: *N’as-tu pas vu comment ton Seigneur a traité les hommes de l’Eléphant?* — c’est-à-dire Abū Yazīd — *N’a-t-il pas détourné* — c’est-à-dire al-Qā’im — *leur stratagème, envoyé contre eux des bandes d’oiseaux* — ce sont les serviteurs de Notre Seigneur al-Qā’im — *qui leur lançaient des pierres d’argile?* — c’est-à-dire: Notre Seigneur al-Qā’im les a soutenus en leur donnant une foi sereine — *Il les a ensuite rendus semblables à des tiges de céréales qui auraient été mâchées*¹⁸⁸. Il y a là des miracles que personne ne peut contester, ni attribuer à un Énonciateur ou à un Fondement. [al-Qā’im] est l’auteur d’un nombre de miracles et de prodiges si considérable que la place manque ici pour les détailler. Aussi, je vous expliquerai cela dans le *Kitāb as-Sīra*¹⁸⁹, à partir de la nature humaine que Notre Seigneur revêtit à chaque époque — si Notre Seigneur le veut, car auprès de lui réside le succès en toute entreprise. Il est donc établi auprès du gnostique sincère que Muḥammad b. ‘Abd Allāh [tel qu’il figure dans la profession de foi] se réfère en fin de compte à al-Mahdī. Il est la lettre *hā’* qui achève le nom *Allāh* et il est le serviteur de Notre Seigneur al-Qā’im al-Ḥākim *bi-dātihi*, qui est isolé de ses créatures, le Très-Haut qui s’élève fortement au-dessus de ce qu’on lui attribue.

* Après la double profession de foi, dont les deux composantes se rap- * 489
portent respectivement à lui-même et à son Fondement, il [= l’Énonciateur Muḥammad] établit le devoir de la prière (*ṣalāt*) cinq fois par jour. De nombreux musulmans rapportent la parole suivante, sur l’autorité de l’Énonciateur: “quiconque délaisse trois fois sa prière de façon délibérée, est devenu un infidèle”; ou encore: “quiconque délaisse trois fois la prière de façon délibérée, pourra mourir dans la religion qui lui

tains auteurs ismaéliens, lient la métamorphose (*maṣḥ*) à la transmigration d’une âme humaine dans un corps animal, généralement en guise de punition; cf. Freitag (1985), pp. 136-139. Le sens précis de ce passage, sans doute une exégèse ésotérique de S. 105: 1-5, nous échappe, mais l’auteur semble établir un parallélisme entre la révolte d’Abū Yazīd et l’expédition du roi yéménite Abraḥa contre La Mecque en 570, l’année présumée de la naissance de Muḥammad.

¹⁸⁷ ‘*Ayn az-Zamān* est un des surnoms de Ḥamza; cf. Azzi (1992), p. 302. Près de Suwayda se trouve le *Maqām ‘Ayn az-Zamān*, où les Druzes vénèrent l’Intellect-Ḥamza et son incorporation antérieure, Jésus; cf. De Smet (2003), p. 109.

¹⁸⁸ S. 105: 1-5.

¹⁸⁹ Il s’agit de la pièce intitulée *as-Sīra al-mustaḳīma*, la douzième des *Rasā’il al-Hikma*.

plaira”¹⁹⁰. Cela n’empêche que nous voyons de nombreux musulmans négliger la prière. Il y en a même qui ne prient jamais, sans que pour autant on les considère comme des infidèles. Nous constatons que cela est contraire à la tradition (*ḥabar*) citée. En outre, tous les musulmans s’accordent sur le fait que la prière faite par le guide de l’assemblée¹⁹¹ est égale à la prière de l’assemblée, que son action et sa récitation se confondent avec leur action et leur récitation, de sorte que s’il néglige une des prescriptions indispensables à la validité de la prière, ils sont tous contraints — l’assemblée des fidèles et leur guide — à recommencer¹⁹². Par conséquent, l’homme qui guide la prière prend la place de sa communauté et sa prière se substitue à la leur. Que faut-il penser alors de Notre Seigneur, le Très-Haut qui ne saurait être conçu à l’aide de concepts anthropomorphiques (*fī ‘adad at-tašbīh*): depuis de nombreuses années, il s’abstient de guider la prière des fidèles, de prier lors des enterrements et d’égorger des animaux à l’occasion de la fête des Sacrifices¹⁹³, bien que sacrifice et prière soient liés, selon sa parole: *Prie donc ton Seigneur et sacrifie! Celui qui te hait, voilà celui qui n’aura jamais de postérité*¹⁹⁴. Il s’agit là d’un devoir impératif. Notre Seigneur ayant négligé de l’accomplir, nous savons qu’il a abrogé à la fois la prière et le sacrifice, qu’il pourra anéantir son ennemi sans avoir recours à ces deux pratiques (*ḥaṣlatayn*) et que ses serviteurs ont la permission de les négliger à leur tour. Car, il est l’ultime but de toutes les créatures et la source dont elles procèdent. La suppression de ces préceptes apparaît en toute clareté: il a aboli dans la Mosquée al-Azhar la prière à l’occasion des fêtes, ainsi que la prière du vendredi. Al-Azhar est la première mosquée construite au Caire¹⁹⁵; aussi est-ce la première où il a

¹⁹⁰ Les recueils canoniques sunnites rapportent plusieurs *ḥadīṣ* qui associent l’omission de la prière à l’infidélité, comme p. ex.: “entre l’adoration [de Dieu] et l’infidélité (*kufr*) il y a l’omission de la prière (*tark aṣ-ṣalāt*)” (Ibn Māǧa, *Sunan. Bāb mā ǧā’a fī man taraka aṣ-ṣalāt* = vol. I, pp. 333-334; Dārimī, *Sunan. Kitāb aṣ-ṣalāt. Bāb fī tark aṣ-ṣalāt* = vol. I, p. 280). Un autre *ḥadīṣ* fait dire au Prophète: “quiconque délaisse trois fois la prière du vendredi par négligence, Dieu scellera son cœur”; cf. Wensinck (1936), I, p. 369.

¹⁹¹ Autrement dit: la prière de l’*imām* qui dirige le *ṣalāt* des fidèles (*al-muṣallī bi n-nās*). Les chiites évitent d’employer le terme *imām* en ce sens, pour ne pas susciter de confusion avec leurs Imāms.

¹⁹² Query (1871), I, p. 119.

¹⁹³ Maqrīzī, *Itti’āz*, II, p. 91; Yahyā b. Sa’īd, *Ta’rīḥ*, II, pp. 423-425: “Depuis le début de leur prédication [= la prédication des propagandistes druzes], al-Ḥākim avait rompu avec la règle qu’il s’était fixée de faire les prières et la *ḥuḡba* dans les grandes mosquées les vendredis du mois de ramadān et lors des deux fêtes” (trad. Micheau & Troupeau).

¹⁹⁴ S. 108: 2-3.

¹⁹⁵ La Mosquée al-Azhar fut bâtie par Ġawhar en 970, un an après la fondation d’al-Qāhira; cf. Sayyid (1998), pp. 191-192.

aboli la prière. Voilà pour l'aspect apparent de la prière et de son abrogation.

Quant au sens caché, vous avez entendu dire dans les Assemblées (*mağālis*) que la prière est le pacte ('*ahd*)¹⁹⁶ usuel et que l'on nomme la prière *ṣalāt* parce qu'elle constitue un lien (*ṣila*) entre les néophytes et l'Imām, 'Alī b. Abī Ṭālib. Ils invoquent comme preuve sa parole: *la prière éloigne l'homme de la turpitude et des actions blâmables*¹⁹⁷. Qui-conque conclut un pacte avec 'Alī b. Abī Ṭālib, renonce à * aimer Abū Bakr et 'Umar. Toutefois, nous avons vu une multitude de gens conclure un pacte avec 'Alī b. Abī Ṭālib, tout en restant attachés à Abū Bakr et 'Umar. Aussi, ils sont passés dans le camp de Mu'āwīya, après avoir abandonné 'Alī b. Abī Ṭālib. En outre, ils prétendent qu'aujourd'hui le pacte est la prière, parce qu'il représente le lien entre eux et Notre Seigneur, tandis que "la turpitude et les actions blâmables" se réfèrent à Abū Bakr et 'Umar. De nos jours, de nombreuses personnes — leur nombre exact ne peut être établi que par le propagandiste qui conclut le pacte avec eux — ont pris un engagement envers Notre Seigneur, sans toutefois renoncer à l'amour pour Abū Bakr et 'Umar. Aussi, ils n'hésitent pas à s'opposer à Notre Seigneur et à désobéir à ses ordres. Il nous paraît évident que tout cela est contraire aux propos entendus dans les Assemblées. Cependant, nous constatons que Notre Seigneur a abrogé le sens caché, tel qu'on nous l'avait enseigné, vu qu'il permit à tous les ennemis de 'Alī (*nawāṣib*)¹⁹⁸ de manifester leur amour pour Abū Bakr et 'Umar¹⁹⁹. À ce sujet, un édit fut lu en public: "quiconque voudra porter son anneau à la main droite ou à la main gauche, qu'on ne lui impose aucun choix, car cela est tout à fait indifférent à Notre Seigneur"²⁰⁰. Or,

¹⁹⁶ Usant d'un jeu de mots entre *ṣalāt* et *ṣila*, l'auteur se réfère au pacte d'allégeance que tout ismaélien doit conclure avec le propagandiste, avant que celui-ci ne lui révèle le *bāṭin* (voir *supra*, traité n° 5). Un *ta'wīl* analogue de la prière se trouve dans Siġistānī, *Ifriḥār*, pp. 240-241.

¹⁹⁷ S. 29: 45.

¹⁹⁸ Les chiites appellent communément les adversaires de 'Alī *nawāṣib* ou *ahl an-naṣb*: "ceux qui ont déclaré la guerre (à 'Alī)"; cf. Gimaret & Monnot (1986), p. 133.

¹⁹⁹ Après avoir tenté d'imposer la "malédiction des anciens" (*sabb as-salaf*) — à savoir les adversaires de 'Alī — à l'ensemble de ses sujets musulmans, al-Ḥākim fut obligé de révoquer cette mesure impopulaire auprès des sunnites, et de leur garantir la liberté de culte; cf. Maqṣīzī, *Ittī'āz*, II, pp. 67, 98; Yahyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, I, p. 517; Idṛīs 'Imād ad-Dīn, *Uyūn*, VI, p. 293; Halm (1986), pp. 36-38.

²⁰⁰ Yahyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, II, p. 417: "Mais peu après, il publia des édits qui furent lus en public, prescrivant à chaque musulman d'afficher la croyance qu'il voulait et de proclamer sa vénération pour ceux de ces musulmans auxquels il portait allégeance" (trad. Micheau & Troupeau). Barhébrée, *Chronicon syriacum*, p. 184, mentionne un édit dans lequel al-Ḥākim interdit aux juifs et aux chrétiens de porter leurs anneaux à la main droite; cf. de Sacy (1838), I, p. 157 n. 1.

on vous a expliqué dans l'Assemblée que la droite et la gauche se réfèrent respectivement au sens apparent et au sens caché. Notre Seigneur, pour sa part, les a mis sur un pied d'égalité: il a aboli le sens caché, tout comme il a aboli le sens apparent. Dès lors, nous voyons qu'il nous a délivrés des deux tourments ensemble, qu'il nous a affranchis promptement des deux Lois et qu'il nous a fait entrer dans ce jardin (*ğanna*) de la félicité qui nous a été promis: c'est l'Argument du Résurrecteur qui enveloppe (*ğannat*) tous les autres dignitaires. Nous apprenons que cette prière, qui est obligatoire cinq fois par jour et que personne ne peut négliger trois fois sans devenir infidèle, est en fait le lien qui unit vos cœurs à l'Unité de Notre Seigneur, Lui qui n'a pas d'associé, par l'intermédiaire des cinq dignitaires: le Devançant, le Suivant, al-Ğadd, al-Faṭḥ et al-Ḥayāl, tous présents à notre époque. Voici la prière véritable, qui n'a rien à voir avec les deux autres, l'apparente et la cachée. "Celui qui meurt sans connaître l'Imām de son époque, est un vivant qui meurt en état d'ignorance"²⁰¹. Dans cette tradition, "Imām" se réfère à la connaissance de l'Unité de Notre Seigneur; "vivant" signifie: perpétuellement, * de façon éternelle, en chaque siècle et à chaque époque; "la turpitude et les actions blâmables" sont les deux Lois, l'apparente et la cachée. L'Unité de Notre Seigneur interdit à l'Unitaire de revenir en arrière et d'attendre le néant futile (*al-'adam al-mafqūd*). "Quiconque délaisse trois fois la prière de façon délibérée, est devenu un infidèle", c'est-à-dire [celui qui néglige] de professer l'Unité de Notre Seigneur, par l'intermédiaire des trois dignitaires: Dū Ma'a, Dū Maṣṣa et l'Aile, tous présents à notre époque, manifestes aux yeux des Unitaires, mais non des associateurs. Je vous exposerai dans un autre écrit, avec l'aide de Notre Seigneur, la nature de leurs personnes (*aṣḥāṣ*), ainsi que celles de leurs dignitaires et des personnes auxquelles se réfèrent les formules *lā illāha illā Allāhu* et *al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-'ālamīna*²⁰². Notre Seigneur al-Mu'izz a dit: "Je suis le septième de la seconde heptade; je m'arrête à la double allégeance"²⁰³, car il n'y aura plus d'autre heptade après moi"²⁰⁴. Cela signifie: "je m'arrête à l'allégeance envers l'Énon-

* 491

²⁰¹ Cette tradition, dont il existe plusieurs variantes, est très répandue dans le chiisme; voir, p.ex., Qādī an-Nu'mān, *Da'ā'im al-Islām*, I, pp. 25, 27.

²⁰² Voir *supra*, p. 39. Il n'est toutefois pas clair à quel écrit Ḥamza fait référence.

²⁰³ L'allégeance au sens externe et au sens caché, dont chacune est symbolisée par une heptade.

²⁰⁴ Al-Mu'izz li-Dīn Allāh (953-975) était le quatrième calife fatimide et le quatorzième Imām, le septième après Muḥammad b. Ismā'il. Il clôt donc la deuxième heptade d'Imāms dans le cycle de Muḥammad. Dès lors, certains Ismaéliens croyaient qu'il était le Mahdī, le Résurrecteur (Qā'im) attendu; cf. Ivanow (1942), p. 151; Madelung (1961), pp. 93, 98.

ciateur et le Fondement”; “le septième de la seconde heptade”: les deux heptades se réfèrent au sens apparent et au sens caché, ainsi qu’aux cycles des deux Lois; “il n’y aura plus d’autre heptade après moi”: en d’autres termes, après moi, il n’y aura plus de nouvelle heptade qui prendra soin de la Loi de ‘Alī, car à ce moment l’autorité reviendra à son détenteur, Notre Seigneur al-Hākīm *bi-dātihi*, qui est isolé de ses créatures, glorifié et très élevé au-dessus de ce que disent les associateurs.

Vient ensuite la dîme (*zakāt*). Notre Seigneur vous a complètement affranchis de cette obligation. Vous avez entendu dire dans les Assemblées de la Sagesse ésotérique (*mağālis al-ḥikma al-bāṭinīya*) que la dîme est la fidélité (*walāya*) envers ‘Alī b. Abī Ṭālib et les Imāms de sa descendance, et la nécessité de se dissocier (*tabarru*) de ses ennemis: Abū Bakr, ‘Umar et ‘Uṭmān²⁰⁵. Toutefois, Notre Seigneur a interdit d’injurier les adversaires de ‘Alī (*nawāṣib*) et, à cet effet, un édit a été lu en public, interdisant à quiconque de maudire Abū Bakr et ‘Umar²⁰⁶. En outre, un texte fut lu dans l’Assemblée, disant que la droite et la gauche se réfèrent à l’Énonciateur et au Fondement. Après cela, on rapporta dans l’Assemblée que les deux voies, la droite et la gauche, mènent à l’errance, tandis que la voie médiane est le chemin idéal (*manḥağ*): * le * 492
 le but ultime est la voie médiane qui vous libère des deux autres. Dès lors, il nous est parfaitement clair que Notre Seigneur a aboli le sens caché de la dîme, qui se rapporte à ‘Alī b. Abī Ṭālib, tout comme il en a aboli le sens apparent, et que la vraie signification de la dîme est bien différente de celle qu’on lui attribue dans l’assemblée. Il s’agit en réalité de professer l’Unicité de Notre Seigneur, de purifier vos cœurs, de les épurer à la fois des deux états [c.-à-d. du *ẓāhir* et du *bāṭin*] et de négliger les prescriptions qui vous étaient imposées auparavant. En témoigne sa parole: *Vous n’atteindrez pas à la piété vraie, tant que vous ne donnerez pas en aumône ce que vous aimez*²⁰⁷. La “piété vraie” est l’Unicité de Notre Seigneur; “dépenser ce que vous aimez” se rapporte au sens apparent et au sens caché; “dépenser une chose” signifie se défaire d’elle, car le

²⁰⁵ La fidélité (*walāya*) envers ‘Alī et les Imāms a pour complément nécessaire la dissociation (*barā’a*) de ses ennemis. C’est un des principes fondamentaux du chiisme; cf. Kohlberg (1986), pp. 139-175; Amir-Moezzi & Jambet (2004), pp. 131-138. Le *ta’wīl* ismaélien considère la *barā’a* comme le sens caché de l’ablution, alors que la pureté (*tahāra*) représente à son tour le *bāṭin* de la dîme; cf. Qāḍī an-Nu’mān, *Ta’wīl ad-Da’ā’im*, III, p. 58; Siğistānī, *Iftihār*, p. 250; Kohlberg (1986), p. 157.

²⁰⁶ Voir *supra*, p. 169 n. 199, 200.

²⁰⁷ S. 3: 92.

bien dépensé ne retourne jamais à son propriétaire. Les partisans du sens apparent et des idées futiles disent que la dépense se compte en dinars et en dirhams, termes qui, d'après nous, se réfèrent à l'Énonciateur et au Fondement. Or, quiconque n'abandonne pas le néant ('*adam*) de l'Énonciateur et le couple qu'il forme avec le Fondement, n'atteindra jamais l'Unicité de Notre Seigneur al-Ḥākim *bi-dātihi*, qui est isolé de ses créatures.

Passons au jeûne (*ṣawm*), selon les partisans du sens apparent. L'ensemble des musulmans croient que l'Énonciateur leur a dit: "Jeûnez d'après sa vue et rompez le jeûne d'après sa vue"²⁰⁸. En outre, ils ont la ferme conviction que si quelqu'un rompt le jeûne au cours du mois de Ramadan ne fut ce que pendant un seul jour, tout en étant conscient d'avoir commis un péché, il doit jeûner pendant deux mois et dix jours, afin de compenser la journée en question²⁰⁹; si, en revanche, il prétend avoir rompu le jeûne en cette journée de façon licite, il a détruit le jeûne en son intégralité. Or, Notre Seigneur a complètement annulé le précepte du jeûne depuis de nombreuses années, en contestant la validité de cette tradition (*ḥabar*): "Jeûnez d'après sa vue et rompez le jeûne d'après sa vue". Car, il nous a ordonné de rompre le jeûne en ce jour même que l'ensemble des musulmans considèrent comme le sceau du jeûne (*ḥātim aṣ-ṣawm*), puisque, selon eux, le Ramadan n'est valable qu'à condition d'avoir jeûné pendant cette journée²¹⁰. Il n'y a pas d'argument plus solide et plus clair en faveur de l'abrogation du jeûne, du moins pour quelqu'un qui s'informe, réfléchit et agit avec discernement.

²⁰⁸ Ce *ḥadīth*, qui figure dans plusieurs recueils sunnites (cf. Wensinck [1955], III, p. 454), prescrit aux musulmans de régler le début et la fin du jeûne de Ramadan sur la vision oculaire de la nouvelle lune; cf. *infra*, n. 210; De Smet (1995: 2), p. 79.

²⁰⁹ Il s'agit du *ṣawm kaffārat al-iḥṭār*, le jeûne d'expiation en cas de rupture intentionnelle du Ramadan; cf. Lech (1979), pp. 9-10; Querry (1871), I, p. 187.

²¹⁰ Contrairement aux sunnites, qui ne se fient qu'à la vision oculaire, les Ismaéliens ont recours au calcul astronomique pour établir le calendrier. Il en résulte que les dates du début et de la fin du mois de Ramadan y sont fixées à l'avance, alors que les sunnites attendent que la nouvelle lune soit aperçue par un témoin digne de confiance. Dès lors, en Égypte fatimide, sunnites et Ismaéliens rompirent parfois le jeûne à des moments différents, ce qui provoqua des tensions religieuses. À plusieurs reprises, al-Ḥākim célébra officiellement le '*īd al-fiṭr*', tandis que la majorité sunnite était toujours en jeûne. La question était si délicate que le grand théologien Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī composa sa *Risāla al-Lāzima fī ṣawm šahr Ramaḍān* dans le but de justifier la conduite d'al-Ḥākim, qui en l'an 400 avait rompu le jeûne selon le calendrier ismaélien, deux jours avant que le croissant ne soit visible à l'œil nu; cf. De Smet (1995: 2), pp. 76-83; Haji (1998), pp. 34-38.

Quant au sens caché du jeûne, les cheikhs²¹¹ disent que le jeûne est le silence (*ṣamt*)²¹². Ils invoquent à cet effet sa parole à Maryam, qui était l'Argument du Maître de son époque (*ṣāhib zamānihi*)²¹³: *Mange, bois et cesse de pleurer*: la nourriture est la science du sens apparent, la boisson celle du sens caché, “cesse de pleurer” en menant cette science à son plus haut degré; Tu ne verras pas * *quelque mortel*: les partisans du sens apparent; *Dis: J'ai voué au Miséricordieux* — l'Imām — *un jeûne* — le silence (*sukūt*) —; *je ne parlerai à personne aujourd'hui*²¹⁴: c'est-à-dire, je ne m'adresserai à aucun partisan de la Loi apparente. En outre, ils s'appuient sur sa parole *Quiconque d'entre vous verra la nouvelle lune jeûnera le mois entier*²¹⁵: il s'agit de 'Alī b. Abī Ṭālib. Or, le mois [de Ramadan] compte trente jours, tout comme 'Alī a trente dignitaires. En plus, celui qui le connaît, lui et ses dignitaires, est obligé de garder le silence envers tous les hommes, à l'exception de ses frères fiables. On lisait dans les assemblées des louanges en faveur de 'Alī b. Abī Ṭālib, qui ne plaisaient pas aux cœurs de ses adversaires. Une fois sortis de l'Assemblée, de nombreux initiés qui avaient conclu le pacte par hypocrisie, révélèrent ce qu'ils y avaient entendu aux adversaires de 'Alī, aux Imamites, Zaydites, *Qaṭ'īya*²¹⁶ et autres ennemis. Pour nous, il est parfaitement clair que le sens caché du jeûne et le silence qu'il implique, tel qu'il a été exposé par les cheikhs dans l'Assemblée, a été abrogé: Notre Seigneur a permis aux hommes de rompre le jeûne, à la fois en son sens apparent et en son sens caché. Sa vraie signification est bien

²¹¹ Les cheikhs sont les docteurs ismaéliens qui occupent une position éminente dans la *da'wa* et ont pour tâche d'enseigner la doctrine ésotérique dans les *Mağālis al-Ḥikma*; cf. Kirmānī, *Rāḥat al'Aql*, p. 83.

²¹² Il s'agit d'une exégèse très répandue en milieu ismaélien (p. ex. Siğistānī, *Iftihār*, pp. 254-257, avec citation du même verset coranique; Kirmānī, *ar-Risāla al-Hāwīya*, pp. 106-107), que l'on retrouve également chez les Nuṣayrīs; cf. Bar-Asher & Kofsky (2002), p. 114.

²¹³ Certains textes ismaéliens présentent Maryam comme *ḥuḡḡa* de Jésus; cf. De Smet (2001), pp. 161-163.

²¹⁴ S. 19: 26.

²¹⁵ S. 2. 185.

²¹⁶ À la mort du quatrième Imām 'Alī Zayn al-'Ābidīn, certains chiites reconnurent l'imamat de son fils Zayd: ce sont les Zaydites; la majorité se rallia cependant autour d'un autre fils, Muḥammad al-Bāqir, qui eut pour successeur Ġa'far aṣ-Ṣādiq: ce sont les Imamites. Après le décès de Ġa'far, une nouvelle scission eut lieu entre les partisans de son fils Ismā'īl — les Ismaéliens — et les adeptes d'un second fils, Mūsā al-Kāzim. Ces derniers se divisèrent à leur tour après la mort de Mūsā: certains prétendirent qu'il s'était retiré en occultation pour revenir comme *mahdī*; d'autres, en revanche, “affirmèrent catégoriquement” (*qaṭ'a*) la mort de Mūsā et reconnurent l'imamat de son fils 'Alī ar-Riḍā: ce sont les *Qaṭ'īya*; cf. Gimaret & Monnot (1986), pp. 137-139. Dans l'usage courant, les termes *Imāmīya* et *Qaṭ'īya* sont souvent synonymes: il s'agit alors de deux façons différentes pour désigner les chiites duodécimains.

différente de ces deux types de jeûne prescrits par les deux Lois: il s'agit en fait de serrer (*ṣiyāna*) dans vos cœurs l'attachement à l'Unicité de Notre Seigneur. En outre, on ne parvient à son Unicité qu'en distinguant trente dignitaires spirituels et corporels: la Parole, le Devançant, le Suivant, al-Ġadd, al-Faṭḥ, al-Ḥayāl, l'Énonciateur, le Fondement, l'Acheveur (*mutimm*), l'Argument, le Propagandiste, sept Imāms et douze Arguments, au total trente dignitaires. L'Unitaire connaît ces dignitaires, ainsi que les symboles et les allusions qui se réfèrent à eux; il sait qu'ils sont tous des esclaves au service de Notre Seigneur, alors que Notre Seigneur est leur créateur et leur souverain, leur étant à la fois transcendant et immanent, externe et interne: tous portent en eux sa parole, alors que lui demeure en son essence isolé d'eux. D'un point de vue plus noble et plus élevé, le mot *at-tawḥīd*, si * on le soumet au calcul numérique minimal des lettres (*ḥisāb al-ḡummal aṣ-ṣaḡīr*), donne un total de trente-deux: *t* vaut quatre, *w* six, *ḥ* huit, *ī* dix et *d* quatre²¹⁷. Aussi, la Volonté (*Irāda*) et le Vouloir (*Maṣī'a*) — les plus hauts parmi les rangs cachés —, la Parole, le Devançant, le Suivant, al-Ġadd, al-Faṭḥ, al-Ḥayāl, sept Énonciateurs, sept Fondements, sept Imāms et trois Califes, forment en tout exactement trente-deux dignitaires. En plus, le Seigneur fit apparaître son voile suprême (*ḥiḡābuhu al-a'ẓam*), le quatrième calife, Sa'īd b. Aḥmad²¹⁸. Quiconque connaît ces dignitaires spirituels et corporels, ainsi que le rang de chacun, comprend clairement l'Unicité de Notre Seigneur al-Qā'im al-Ḥākim *bi-dātihi*, lui qui est isolé de ses créatures.

* 494

Au sujet du pèlerinage (*ḥaḡḡ*), il dit: *Il incombe aux hommes, à celui qui en possède les moyens, d'aller, pour Allāh, en pèlerinage à la Maison*²¹⁹. Les partisans du sens apparent disent, en invoquant l'autorité de l'Énonciateur, que le pèlerinage consiste à se rendre à La Mecque, à faire halte sur le mont 'Arafāt et à accomplir les rituels prescrits. Ce que j'ai

²¹⁷ Le *ḥisāb al-ḡummal* ou gématrie consiste à additionner la valeur numérique des lettres formant un mot ou un nom. Selon le système généralement adopté, les lettres *d*, *w*, *ḥ* et *ī* valent respectivement 4, 6, 8 et 10. En revanche, le *t* égale 400 (et non 4!); cf. Endress (1982), pp. 181-182. De Sacy (1838), II, p. 385, pense que le mot *ṣaḡīr* se réfère à cette réduction: "en supprimant dans le *tā'*, qui vaut quatre cents, la valeur de centaines, et n'ayant égard qu'à la valeur des unités". Toutefois, *ṣaḡīr*, en opposition à *kabīr*, pourrait également se rapporter au mode de classification des lettres. Ainsi, le *ḡafr* (spéculations sur la valeur numérique des lettres très en vogue en milieu chiite) suit tantôt l'alphabet long (*alif, bā', tā', ṭā'...*) — c'est le *ḡafr al-kabīr* —, tantôt l'*abḡadīya* (*alif, bā', ḡim...*): c'est le *ḡafr aṣ-ṣaḡīr*; cf. T. Fahd, "Djafr", dans: *El'*, II, p. 386.

²¹⁸ Sa'īd b. Aḥmad est le quatrième Imām après Muḥammad b. Ismā'īl; voir *supra*, p. 165 n. 178.

²¹⁹ S. 3: 97.

vu est tout à fait contraire à sa parole: *Quiconque y pénètre est en sécurité*²²⁰. Aussi, ils parlent de “l’enceinte sacrée” (*al-ḥaram*) de La Mecque, une enceinte qui mesure douze milles de chaque côté. Or, dans cette enceinte sacrée, nous avons été témoin de meurtres et de pillages; à l’intérieur même de la Ka’ba il y a des brigands, ce qui contredit [la parole coranique] et la rend futile. Tout ce que ces gens font en accomplissant les rites du pèlerinage, est une sorte de folie: découvrir la tête, se dénuder le corps, jeter des cailloux²²¹, dire *labbayka* (“Me voici”) sans avoir été appelé par quelqu’un²²². Il n’y a là que les actions d’un fou. Notre Seigneur a pendant de nombreuses années interrompu le pèlerinage et il a privé la Ka’ba de la draperie qui la recouvre (*kiswa*)²²³. Or, priver une chose de sa couverture signifie qu’on la dévoile et la profane: aussi, [Notre Seigneur] a-t-il voulu démontrer que le vrai sens du pèlerinage réside ailleurs et que cette prescription n’est d’aucune utilité.

Quant au sens caché du pèlerinage, les cheikhs disent que l’enceinte sacrée est la prédication (*da’wa*): elle mesure douze milles de chaque côté, tout comme la prédication est assurée par douze Arguments; la Maison (= la Ka’ba) se réfère à * l’Énonciateur, la pierre [noire] au Fon-

* 495

²²⁰ S. 3: 97.

²²¹ La lapidation symbolique d’Iblîs à l’aide de sept petits cailloux est un des rituels que les pèlerins doivent effectuer à Minā.

²²² En pénétrant dans le territoire sacré (*al-ḥaram*), le pèlerin doit répéter à plusieurs reprises l’invocation connue sous le nom de *talbiya*: “Me voici! Me voici! (*labbayka*) Ô Allāh qui n’a pas d’associé! À Toi la louange, la grâce et la royauté. Me voici!” (T. Fahd, “Talbiya”, dans *EP*, X, pp. 172-173).

²²³ Chaque année, les califes fatimides envoyaient en grande pompe à La Mecque la *kiswa*, une précieuse draperie destinée à recouvrir la Ka’ba. Al-Ḥākim rompit avec cette tradition, ce qui est confirmé par Yahyā b. Sa’īd, *Ta’rīḥ*, II, p. 425: “En outre, il avait suspendu le pèlerinage à La Mecque pendant plusieurs années parce que les Arabes [= les Bédouins] dominaient, que leur puissance était forte et qu’il craignait de (les voir) capturer les pèlerins. Il supprima le transport du voile (*kiswa*) qu’on préparait habituellement pour la Ka’ba. Les musulmans comprirent, ainsi que tous ces faits le manifestaient, qu’al-Ḥākim s’écartait de la religion de l’islam, et qu’il était décidé à soutenir et à afficher cette doctrine” [= la doctrine druze] (trad. Micheau & Troupeau).

ciateur et la soumet à lui. Toutefois, nous avons vu Notre Seigneur abolir le pèlerinage en montrant de l'amitié pour Abū Bakr et 'Umar, et en mettant en sourdine la mention de 'Alī b. Abī Ṭālib. Aussi avons-nous entendu dans les Assemblées que la gauche se réfère à l'Énonciateur et la droite au Fondement. On transmet dans les Assemblées la tradition suivante: "Ne vous tournez pas vers la *Qibla* — c'est-à-dire l'Imām — pour uriner ou aller à la selle"²²⁴, allusion à la science du sens apparent et du sens caché. Notre Seigneur ayant abrogé ce que nous avons entendu dans l'Assemblée, nous savons que le pèlerinage n'a rien à voir avec ce qu'ils en croient être les sens apparent et caché. Aussi, Notre Seigneur al-Manṣūr a dit: "Allons, que je te montre la maison, afin que tu aies la certitude que cette maison est bien la maison d'Allāh, et qu'elle n'est pas ce que tu t'imagines. Est-ce une maison en pierres très vénérable? Est-ce l'Élu, le Guide, qui l'a érigée?"²²⁵ La maison se réfère à l'Unicité de Notre Seigneur, lieu de résidence et de refuge, où on vient chercher l'Adoré; les âmes des Unitaires, les amis de Notre Seigneur, s'y reposent, alors que le maître de la maison est Notre Seigneur en chaque siècle et à chaque époque. Pour cette raison, il dit: *Qu'ils adorent le Seigneur de cette Maison* — c'est-à-dire Notre Seigneur —: *il les a nourris, il les a préservés de la famine* — le sens apparent —, *il les a délivrés de la peur*²²⁶ — la peur des doutes éprouvés par ceux qui s'arrêtent auprès du Fondement, comme affirment les croyants (*mu'minūn*), les associateurs (*mušrikūn*)²²⁷. Aussi, il dit: *La plupart d'entre eux ne croient en Allāh qu'en lui associant d'autres divinités*²²⁸, vu qu'ils prétendent que 'Alī b. Abī Ṭālib est Notre Seigneur al-Hākim à notre

²²⁴ Ce *ḥadīṭ* se trouve dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal; cf. Wensinck (1965), V, p. 256.

²²⁵ Ces deux vers, que l'auteur druze attribue à al-Manṣūr, le troisième calife fatimide (946-953), se retrouvent dans le *Dīwān* du *dā'ī* ismaélien al-Mu'ayyad fī d-Dīn aš-Širāzī (éd. M. Kāmil Ḥusayn, Le Caire 1949, p. 292: *Qaṣīda* 46, vers 7 et 8). Kāmil Ḥusayn (1962), p. 94, suivi par van Ess (1977), p. 78 n. 416, en concluent qu'il s'agit d'une interpolation: en effet, notre texte est daté de l'an 1017, alors qu'al-Mu'ayyad vécut de 999 à 1077. Selon Qutbuddin (2005), p. 347, le poème aurait été écrit à l'occasion du *ḥaġġ* effectué par al-Mu'ayyad en 446 (1054). Assaad (1974), p. 169, par contre, rejette la thèse de l'interpolation et voit dans l'anachronisme un argument en faveur de sa conviction que les textes druzes ont été écrits longtemps après la mort d'al-Hākim. Toutefois, il n'est point exclu qu'al-Mu'ayyad ait tiré ces vers d'un recueil ismaélien antérieur, ce qui expliquerait leur attribution à al-Manṣūr; cf. De Smet (2004), p. 420 n. 65.

²²⁶ S. 106: 3-4.

²²⁷ La doctrine ismaélienne distingue *muslim* — le musulman qui se limite au *ẓāhir* — de *mu'min*, le "vrai" croyant qui connaît le *bāṭin*; cf. Makarem (1972), pp. 55-56. Ici, l'auteur druze met le *mu'min*, l'initié ismaélien, sur le même pied que l' "associateur", d'où, quelques lignes plus loin, l'expression à première vue paradoxale de "croyants associateurs" (*al-mu'minūn al-mušrikūn*).

²²⁸ S. 12: 106.

époque. Nous cherchons refuge auprès de Notre Seigneur, pour nous prémunir d'avoir des doutes à son sujet, de l'associer à un autre ou de l'accoupler avec autrui, lui qui est élevé au-dessus de tous les dignitaires.

* Pour ce qui est de la guerre sainte (*ġihād*), Muḥammad l'a pratiquée. * 496
Lorsqu'il fit apparaître l'islam, il l'a établie comme un devoir imposé à l'ensemble des musulmans. Notre Seigneur a aboli cette obligation envers tous les "protégés", car ceux-ci n'agissent que par contrainte, tandis que les musulmans infidèles et les croyants associateurs t'attaquent dans ta maison et représentent un danger pour les Unitaires²²⁹. Aussi, l'Imām de ce temps n'a participé à aucune guerre sainte, ayant affranchi les hommes de ce précepte.

À ce sujet, on lit dans l'Assemblée ce que les cheikhs ont écrit dans leurs livres, notamment que le sens caché de la guerre sainte est le combat contre les adversaires de 'Alī, les gens gagnés aux idées futiles et trompeuses. Pourtant, Notre Seigneur a interdit de faire preuve d'hostilité à leur égard et de se disputer avec eux. Nous savons dès lors qu'il a abrogé le sens caché et le sens apparent de la guerre sainte. La véritable signification de *ġihād* est le désir (*ṭaliba*) et l'effort (*ġahd*) portés vers l'Unicité de Notre Seigneur et sa connaissance, sans pour autant lui associer un autre dignitaire et tout en l'éloignant de la futilité du néant.

Quant à la fidélité aux Imāms (*walāya*), il dit: *Obéissez à Allāh! Obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité*²³⁰. Les partisans du sens apparent et l'ensemble des musulmans disent que la souveraineté échet à Abū Bakr, 'Umar, 'Utmān et 'Alī, passa ensuite entre les mains des Omayyades, pour revenir enfin aux Abbasides. Ils soutiennent aussi qu'au moment où chacun d'eux occupa le trône califal, la fidélité à leur pouvoir était une obligation pour tous les musulmans. Notre Seigneur a aboli ce précepte: il a fait afficher à toutes les portes

²²⁹ En d'autres termes, al-Hākim a aboli l'obligation de la guerre sainte contre les *ahl ad-dimma*, sans doute en tolérant que les juifs et les chrétiens convertis à l'islam afin d'échapper aux persécutions qu'il leur avait infligées, retournent à leur ancienne religion (cf. Yahyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, II, pp. 417-419, 439-441). D'ailleurs, l'hostilité des *ahl ad-dimma* s'explique par le ressentiment que leur inspire leur statut inférieur. Selon notre auteur, le vrai danger pour les Unitaires provient des musulmans, partisans du *ẓāhir* et du *bāṭin*.

²³⁰ S. 4: 59; sur le concept de la *walāya*, pierre d'angle de la foi chiite, voir *supra*, p. 171 n. 205.

des malédictions contre les premiers et les derniers²³¹, et il les a tirés de leurs tombes²³².

Le sens caché de la fidélité aux Imāms et la science de sa véritable nature, telle qu'elle a été exposée dans l'Assemblée et telle que les cheikhs l'ont mise par écrit, consiste à faire preuve d'amour pour 'Alī b. Abī Ṭālib et à se dissocier de ses ennemis. Ils s'appuient sur sa parole: *Aujourd'hui, j'ai rendu votre religion parfaite: j'ai parachevé ma grâce sur vous* — la science du sens caché —; *j'agréé l'islam comme étant votre religion*²³³, ce qui signifie: conférer l'autorité à 'Alī b. Abī Ṭālib. Notre Seigneur a abrogé ce précepte en faisant lire * en public l'édit suivant: *Ne vous prosterner ni devant le soleil, ni devant la lune* — l'Énonciateur et le Fondement — *Prosternez-vous devant Allāh qui les a créés* — l'Argument suprême qui est le Vouloir —, *si c'est lui que vous adorez*²³⁴, c'est-à-dire l'Imām suprême, alors que le culte est l'obéissance. Dès lors, il nous est parfaitement clair qu'il a abrogé le sens caché de la fidélité aux Imāms, qui se rapporte à 'Alī b. Abī Ṭālib, tout comme il en a aboli le sens apparent. Car l'Imām, c'est le serviteur de Notre Seigneur, selon sa parole: *Nous faisons le compte de tout dans un Livre clair (fī imāmin mubīnin)*²³⁵. Celui qui compte les choses dans l'Imām est Notre Seigneur.

* 497

Les rangs apparents et cachés qui appartenait à l'Énonciateur et au Fondement, Notre Seigneur les a donnés à ses serviteurs et esclaves, comme: "possesseur des deux autorités, des deux dignités (*Dū kifālatayn*), des deux majestés, des deux excellences et des deux limites"²³⁶, et autres semblables, tous se référant à la connaissance et à l'Unicité de Notre Seigneur. Il a voulu expliquer au gnostique éminent qu'il a conféré à ses serviteurs tous les rangs qui appartenait à l'Énonciateur et au Fondement, alors que lui-même est exempt des noms et des attributs.

²³¹ Le *sabb as-salaf*; voir *supra*, p. 169 n. 199.

²³² Allusion possible au plan conçu par al-Hākim de violer les tombes de Muḥammad, Abū Bakr et 'Umar à Médine et de transférer leurs reliques au Caire; cf. De Smet (2005), pp. 247-265.

²³³ S. 5: 3.

²³⁴ S. 41: 37.

²³⁵ S. 36: 12.

²³⁶ Il s'agit probablement de titres portés par des émirs et autres dignitaires. Yaḥyā b. Sa'īd, *Ta'riḥ*, II, p. 421, rapporte qu'al-Hākim avait supprimé toutes les dénominations honorifiques, à l'exception de neuf titres, qu'il énumère. Parmi eux figure *Dū l-Kifāyatayn* (ou *Dū l-Kifātayn* selon certains manuscrits), titre qui est certainement identique au *Dū kifālatayn* de notre texte. Selon Dozy (1967), II, p. 478, *kifāla* est "la dignité de *kāfil*, de vice-roi, de gouverneur". De Sacy (1838), I, p. 126 note, pense que ces titres revenaient au *dā'ī ad-du'āt* et au *qādī al-quḍāt*. Ils nous semblent plutôt s'appliquer à des charges politiques ou militaires.

Aussi, chaque fois qu'on lui applique un nom, comme "Imām", "Maître de ce temps", "Commandeur des Croyants" ou "Notre Seigneur", ils reviennent en fait à ses serviteurs. Lui, par contre, est trop élevé et trop exalté pour être mesuré, défini ou décrit. C'est donc de façon métaphorique (*bi l-mağāz*) et non réellement, par nécessité et non comme une affirmation positive, que nous l'appelons "Commandeur des Croyants", conformément aux titres et aux degrés en usage dans le langage de l'élite et des gens ordinaires²³⁷. Si nous ne suivions pas cet usage, ils ne comprendraient pas de qui nous voulons parler et leurs cœurs resteraient aveugles à son égard, bien qu'aucune chose ne soit pareille à lui, l'Exalté Suprême.

Vous avez le devoir, assemblée de Répondants qui professent l'Unité de Notre Seigneur, de connaître Notre Seigneur, l'Unique qui n'a pas d'associé (que sa paix et sa miséricorde reposent sur nous!). Puis, il vous incombe de connaître ses dignitaires et de poursuivre la réalité de son existence (*wuğūd*), au lieu de rechercher le néant futile dont la connaissance s'avère dépourvue de toute utilité et dont la compréhension n'apporte aucun secours. Pourtant, les gens persistent dans l'associationisme, l'errance, la vanité * et l'ignorance; ils regardent mais ne voient pas; ils écoutent mais ne retiennent rien. Aussi, le Seigneur les combattra, sans qu'ils pourront se soustraire à son châtement. * 498

La gloire et la gratitude reviennent à Notre Seigneur seul, lui qui n'a pas d'associé. Que sa paix, ses bénédictions et ses grâces soient avec nous et avec tous ses fidèles serviteurs. Il nous suffit! Quel excellent Protecteur! Gloire à Notre Seigneur dans le bonheur et dans l'adversité.

Cet écrit a été élevé vers sa divine Majesté au mois de Šafar de l'année 408 de l'hégire, la première année de la manifestation du serviteur et de l'esclave de Notre Seigneur, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre Seigneur, lui qui n'a pas d'associé et hors duquel il n'y a pas d'être à adorer. Notre Seigneur nous suffit, lui l'Unique.

L'écrit a été reçu et authentifié.

²³⁷ La plupart des textes ismaéliens d'époque fatimide s'ouvrent par un chapitre consacré à l'ineffabilité du Principe; ils y relèvent le caractère métaphorique de tout discours sur Dieu; cf. De Smet (1995), pp. 66-75.

7. Le commencement de la profession de l'Unicité par la prédication de la Vérité²³⁸

Six mois après la pièce précédente, en Ramadan 408 (janvier-février 1018), Ḥamza reprend le thème de l'abrogation de la *ṣarī'a* par al-Ḥākim, en accentuant encore davantage le caractère antinomiste de sa doctrine: le *zāhir* et le *bāṭin* des lois religieuses sont futils et dangereux, car ils appellent à adorer le néant et détournent le fidèle du *tawhīd*; de surcroît, ils sont devenus superflus et obsolètes avec la manifestation de la divinité d'al-Ḥākim. L'abolition de la loi musulmane est illustrée à l'aide de l'exemple de la dîme (*zakāt*): un épisode de la vie de 'Alī b. 'Abī Tālib montre l'importance capitale que la *ṣarī'a* accorde à la dîme; or, al-Ḥākim l'a abrogée, tout comme les autres piliers. À leur place, il a instauré sept préceptes moraux, qui forment la "loi spirituelle" du druzisme, une loi dénuée de toute contrainte rituelle²³⁹. Le présent écrit est le premier document daté où les sept principes druzes sont énumérés. Ils seront repris en de nombreux endroits du Canon²⁴⁰.

* Je me confie entièrement à Notre Seigneur al-Bār, le Très-Savant, * 499
l'Exalté suprême, le Juge par excellence, qui ne peut être saisi ni par les pensées, ni par les imaginations, car il se soustrait à toute description et à toute perception de la part des hommes. Les lettres [figurant dans la formule] *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi* se réfèrent aux dignitaires du serviteur de Notre Seigneur, l'Imām.

Mon écrit s'adresse à vous, mes frères, qui avez répondu à l'appel de Notre Seigneur al-Ḥākim, l'Un, l'Isolé, l'Éternel, dont la nature est trop élevée pour avoir une compagne ou un enfant; vous qui l'adorez à l'exclusion de tout autre et qui vous êtes libérés des filets d'Iblīs le maudit, l'Adversaire méprisable, et de ses maudits espions, ses auxiliaires séducteurs, sa troupe de démons, de sorte qu'Iblīs n'a aucun pouvoir contre vous, que ses suppôts n'occupent pas la moindre place à vos côtés et que sa vanité n'y jouit d'aucun prestige. Au contraire, vous êtes les Anges rapprochés [de Dieu]²⁴¹, qui se tiennent éloignés des actions des associés; vous êtes les Porteurs du trône²⁴² de Notre Seigneur. Le trône signifie ici sa science vraie, qui est difficile, voire très difficile, ne pou-

²³⁸ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1831), pp. 63-65; de Sacy (1838), I, p. 77; II, pp. 603-604, 647-648.

²³⁹ Voir *supra*, pp. 70-71; cf. Makarem (1974), pp. 89-90.

²⁴⁰ Bien que le texte dise explicitement que ces sept préceptes remplacent les sept "piliers" de l'islam abrogés, certains Druzes contemporains les interprètent comme une intériorisation de la *ṣarī'a* islamique; ainsi Swayd (1998), pp. 36-41 et, d'une façon plus ambiguë, Makarem (1974), p. 90; cf. van Ess (1969), pp. 118-119.

²⁴¹ Cf. S. 4: 172.

²⁴² Cf. S. 40: 7; 69: 17.

vant être portée que par un prophète envoyé, un Ange rapproché ou un croyant dont le Seigneur a mis le cœur à l'épreuve, pour s'assurer qu'il a vraiment foi en lui, l'Unique, qui est au-dessus de leurs descriptions.

Venons-en au fait. Je glorifie Notre Seigneur auprès de vous, car nous n'avons d'autre Seigneur que lui: il a ordonné aussi bien à vous qu'à moi-même la gratitude pour ses grâces et ses bienfaits. Gloire à celui qui mérite toujours davantage de glorifications. Vous avez été chargés d'adhérer à la cause pour laquelle Notre Seigneur m'a soutenu et qu'il m'a ordonné de mettre en œuvre: éliminer les croyances qui ne vous sont point nécessaires, délaisser celles dont la perte ne vous cause aucune nuisance, pour autant qu'elles appartiennent aux cycles passés et éteints, aux Lois obsolètes et figées. Chaque Énonciateur a abrogé la Loi de ses prédécesseurs. Ainsi, Muḥammad b. 'Abd Allāh, le sixième Énonciateur, au moment de manifester sa mission, abrogea toutes les Lois et obstrua les voies (*turuq*) [des religions antérieures]. Il dit: "Quiconque ne délaisse pas * la religion de ses pères et de ses ancêtres, sera tué en tant * 500 qu'infidèle; en revanche, quiconque délaisse la Loi qui fut la sienne et ne se conforme plus à elle, méritera le nom de l'islam, car il jouira de sa paix sans encourir le moindre reproche"²⁴³. Muḥammad leur garantit le paradis pour l'éternité. Il est parfaitement clair à qui raisonne correctement et agit en toute sincérité, qu'il y a ici allusion au culte de l'Existant (*al-wuḡūd*) et non à celui du néant futile. En effet, l'homme étant le fils de son époque, sa quiétude (*rāḥa*)²⁴⁴ réside dans l'Existant: c'est lui qu'il doit adorer, car il lui doit la vie, et c'est à lui qu'il se réfère. À son tour, Notre Seigneur al-Ḥākim al-Bār, le Très-Savant, a abrogé la Loi de Muḥammad en son intégralité: le sens apparent pour les croyants pleins de mérites, le sens caché pour les Unitaires doués de raison. Quant au fidèle dont le cœur respandit de lumière, qui triomphe des autres créatures par la noblesse de ses actions et qui ne manifeste aucun attachement hypocrite à l'infidélité, il ne s'intéresse pas au respect de la loi (*nāmūs*) ni à son élévation, et se détourne de la vanité des propos à ce sujet, sachant qu'il y a là une dégradation pour les infidèles et une marque de distinction pour les croyants unitaires. Aussi, il dit: *pour qu'Allāh sépare le mauvais du bon*²⁴⁵. Certes, la distinction entre le mauvais et le

²⁴³ Ce *ḥadīṭ* ne figure pas dans la concordance de Wensinck.

²⁴⁴ Il pourrait y avoir une allusion au *Kitāb Rāḥat al-'Aql* de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī, somme de théologie ismaélienne contemporaine des écrits de Ḥamza. Pour Kirmānī, la quiétude de l'âme humaine réside dans l'intellection de l'Intellect (le "culte par la connaissance", *al-'ibāda al-'ilmīya*), ce qui pour Ḥamza revient à adorer "le néant", l'Intellect n'étant qu'une créature subalterne, un serviteur de Notre Seigneur, l'Existant; cf. De Smet (1995), pp. 168-170.

²⁴⁵ S. 8: 37.

bon, c'est-à-dire entre l'associateur et l'Unitaire, ne peut rester cachée à Notre Seigneur, mais il a voulu expliquer aux Unitaires qui reviendraient sur leurs pas, qu'il est au courant de tout ce qu'il y a dans leurs cœurs et de ce qui adviendra.

En guise de preuve, j'évoquerai la suppression de la Loi, mais en me limitant à un seul exemple, puisque le présent traité ne permet pas un long commentaire. Je vous ai exposé dans l'écrit intitulé "La destruction cachée"²⁴⁶ l'abrogation des sept piliers tant en leur sens apparent qu'en leur sens caché, et cela grâce à la force de Notre Seigneur et à son inspiration, car il n'y a pas de puissance et pas de force en-dehors de lui. Aussi ai-je expliqué comment cela a eu lieu. Je me limiterai ici à l'élimination et à l'abolition de la dîme (*zakāt*): cela devrait suffire pour répondre aux questions qu'on se pose, d'autant plus que la dîme est liée à la prière²⁴⁷. 'Abd Allāt²⁴⁸ b. 'Utmān, surnommé Abū Bakr, avait entrepris une campagne contre les Banū Ḥanīf. Accompagné par l'ensemble des Émigrants et des Auxiliaires, il tua les hommes des Banū Ḥanīf, pilla leurs biens et s'empara de * leurs femmes²⁴⁹. 'Alī b. Abī Ṭālib, le Fonde-
ment de l'Énonciateur, acheta parmi les prisonnières une femme connue comme "la Ḥanafite" (*al-ḥanafīya*), qui s'appelait Tuḥfa²⁵⁰; elle lui donna un fils, Muḥammad²⁵¹. On lui demanda: "'Alī, comment te per-
mets-tu d'acheter une femme musulmane qui professe qu'il n'y a pas de divinité hormis Allāh et que Muḥammad est l'envoyé d'Allāh, et qui de surcroît fait les cinq prières quotidiennes et observe le jeûne pendant le mois de Ramadan?" 'Alī répondit: "La double profession de foi et toutes les autres actions prescrites par les deux Lois²⁵², ne lui sont d'aucune

* 501

²⁴⁶ Il s'agit de la pièce précédente (n° 6).

²⁴⁷ Le lien étroit entre la dîme et la prière, qui a une base coranique (cf. S. 23: 1-4; 87: 14-15), fait l'objet de nombreux *ḥadīṣ* cités par Qāḍī an-Nu'mān, *Da'ā'im*, I, pp. 240-248, en particulier: "La prière n'est pas acceptée de quiconque refuse de payer la dîme" et: "La prière n'est pas achevée sans la dîme" (*ibid.*, p. 247).

²⁴⁸ Les Ismaéliens changent volontiers le nom d'Abū Bakr, 'Abd Allāh, en 'Abd Allāt, afin de lier ce calife, à leurs yeux infidèle, au paganisme anté-islamique: il devient alors le serviteur de la déesse Allāt.

²⁴⁹ Au cours de la *ridḍa*, le mouvement de rébellion des tribus arabes contre le pouvoir des premiers califes, Abū Bakr réussit à mater la révolte des Banū Ḥanīfa à la bataille de 'Aqrabā' en 633: leur chef Musaylima fut tué et les musulmans firent de nombreux prisonniers.

²⁵⁰ D'après nos sources historiques, son nom était Hawla; cf. Mas'ūdī, *Murūğ*, V, p. 148; Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 118 (année 40).

²⁵¹ Ce fils de 'Alī, connu sous le nom de Muḥammad b. al-Ḥanafīya, fut considéré par certains chiites comme le Mahdī. Al-Muḥtār se révolta à Kūfa en son nom et fut à la base de la secte des Kaysānīya; cf. Halm (1988), pp. 22-26, 28.

²⁵² La Loi en son sens apparent et en son sens caché.

utilité, ni à elle ni à sa tribu, s'ils refusent de payer la dîme²⁵³, car la dîme est la Loi en sa perfection: quiconque néglige de la payer doit être tué". Ce qui était permis à lui et à ses gens, l'est aussi à nous, compte tenu de sa parole: "Malheur aux associateurs qui ne payent pas la dîme, car Allāh les a fait sortir de l'islam et a fait d'eux des associateurs"²⁵⁴. Mais vous, croyants unitaires, vous avez entendu l'édit que Notre Seigneur a fait lire devant vous: il vous a définitivement affranchis de la dîme, des dixièmes (*a'sār*) et des cinquièmes (*aḥmās*) prélevés sur le revenu, ainsi que de toutes les autres taxes²⁵⁵, sans qu'il vous ait pour autant déchargé de l'obligation de vous entraider. Au sujet de l'abrogation de la Loi, il n'y a aucune preuve rationnelle, claire et manifeste qui soit plus convaincante que celle-ci. Vous allez apprendre l'abrogation de tous les piliers, ainsi que les preuves parfaitement claires qui l'attestent, si Notre Seigneur le veut, car en lui réside le succès en toute entreprise, lui qui s'élève au-dessus de ce qu'on lui attribue.

Sachez que Notre Seigneur vous a affranchis des sept piliers, qui ne sont que des contraintes pénibles imposées par la loi, et qu'il a établi pour vous sept vertus (*ḥiṣāl*) liées à la religion unitaire: la première et la plus éminente est la véracité du langage; la deuxième est la protection des frères; la troisième est de renoncer à vos croyances antérieures, notamment à l'adoration du néant et du mensonge; la quatrième est de se dissocier (*barā'a*)²⁵⁶ des démons et de la tyrannie; la cinquième est de professer l'Unicité de Notre Seigneur dans tous les siècles, temps, âges et époques; la sixième est de se montrer satisfait de ses actions, quelles qu'elles soient; enfin la septième est la soumission à ses ordres dans * le bonheur et dans l'adversité. Vous savez tous que Notre Seigneur vous voit d'où vous ne pouvez le voir. Aussi, prenez garde, prenez garde que vos cœurs ne contredisent pas ce que vos langues disent à vos frères, car en cela réside l'essence de l'associationnisme, qui est vraiment un grand méfait. Notre Seigneur rétribuera toutes vos actions; aussi, faites le bien et ordonnez ce qui est convenable: Notre Seigneur *ne laisse pas perdre* * 502

²⁵³ Le refus de payer la dîme au nouveau pouvoir installé à Médine fut effectivement une des causes de la *ridḍa*. Qāḍī an-Nu'mān, *Da'ā'im*, I, p. 248, mentionne les Banū Ḥanīfa en ce contexte.

²⁵⁴ Une tradition analogue est citée par Qāḍī an-Nu'mān, *Da'ā'im*, I, p. 247.

²⁵⁵ Par un édit spécial, al-Ḥākim abolit en l'an 400 trois taxes ismaéliennes appelées *ḥums*, *fiṭra* et *hiḡra* (Maqrīzī, *Iti'āz*, II, p. 82); sur la nature de ces taxes, voir Halm (1986), pp. 41-42. En outre, il supprima à plusieurs reprises — pour les réintroduire aussitôt — les taxes dites *mukūs*, prélevées par le fisc sur les transactions commerciales et les marchandises; cf. Halm (1986), pp. 44-47. Mais cela ne signifie pas pour autant que le calife abrogea le précepte coranique de la dîme, comme l'affirme Ḥamza!

²⁵⁶ Voir *supra*, p. 171 n. 205.

la récompense de ceux qui font le bien²⁵⁷. Sachez que tous les noms qui se trouvent dans le Coran s'appliquent au Devançant, au Suivant, à al-Ġadd, al-Faṭḥ, al-Ḥayāl, l'Énonciateur, le Fondement, l'Imām, l'Argument et le Propagandiste: il y a là une décade parfaite²⁵⁸. Tous se réfèrent à 'Alī b. Abī Ṭālib, qui est 'Alī b. 'Abd Manāf²⁵⁹, le Fondement de l'Énonciateur. Ils se réfèrent à lui en son essence (*bi l-ma'nawīya*), alors que 'Alī b. Abī Ṭālib se réfère à son ultime limite (*ġāyatihi wa nihāyatihi*): al-Mahdī bi-llāh, qui est Sa'īd b. Aḥmad²⁶⁰. Al-Mahdī a proclamé de sa propre bouche et professé à son époque qu'il était un serviteur de Notre Seigneur al-Qā'im, le Savant, al-Ḥākim²⁶¹ (que sa paix et sa miséricorde soient avec nous), ainsi qu'un instrument et un réceptacle de la prédication véritable. Il y avait en lui quelque chose en dépôt (*šay' mustawda'*) que le Seigneur suprême lui a repris²⁶², Lui qui se révèle à ses créatures sous une forme semblable à la leur, ayant pris l'apparence d'une de ses créatures, afin que les hommes puissent saisir en partie la puissance de son rang (*maqām*) et entendre ses paroles émanant de la nature humaine (*nāsūt*) de la forme dont il s'est revêtu. Quant à la divinité (*lāhūt*) de Notre Seigneur et la nature véritable de son essence, il est le Causateur de la cause des causes (*mu'ill 'illat al-'ilal*), l'Ancien, l'Éternel, imperceptible à l'imagination, incompréhensible pour l'intelligence, imperméable à la pensée et à la représentation, non susceptible d'être dispersé ou réuni, et très élevé au-dessus de ce qu'ils décrivent.

Sachez que les cheikhs antérieurs, lorsqu'ils tentent dans leurs livres de classer l'ensemble des dignitaires et disent qu'il s'agit d'êtres spirituels et corporels, se réfèrent en fait aux partisans du sens apparent et du sens caché. Employant à leur sujet les termes "élévation" (*'ulūwīya*) et "infériorité" (*sufliya*)²⁶³, ils se réfèrent respectivement à celui qui s'élève

²⁵⁷ Cf. S. 9: 120.

²⁵⁸ La structure décadique de l'univers, du monde intelligible à la hiérarchie de la *da'wa* ismaélienne, forme le thème central du *Rāḥat al-'Aql* de Kirmānī; cf. De Smet (1995), pp. 285-289.

²⁵⁹ 'Abd Manāf est un des surnoms d'Abū Ṭālib.

²⁶⁰ Le sens de ce passage n'est pas clair. Il semble impliquer une distinction entre l'essence (*ma'nā*) de 'Alī — nommée Ibn 'Abd Manāf — et son accomplissement — nommé Ibn Abī Ṭālib — en al-Mahdī bi-llāh, *alias* Sa'īd b. Aḥmad (cf. *supra*, pp. 162 n. 162; 165 n. 177). Aussi al-Mahdī, le dernier Imām du cycle de Muḥammad, occupe un rang supérieur à celui de 'Alī; voir Ivanow (1942), pp. 148-149.

²⁶¹ Sur l'expression *al-Qā'im al-Ḥākim*, voir *supra*, p. 165 n. 180.

²⁶² Une glose du ms. P¹ (fol. 36b) nous apprend que "la chose en dépôt" est l'imamat (*al-imāma*). La "Théogonie des Druzes" fait dire à Sa'īd al-Mahdī, chevauchant dans un cortège solennel devant al-Qā'im: "Je suis le serviteur et l'esclave de mon Seigneur al-Qā'im; il y avait en moi quelque chose en dépôt, et il me l'a reprise" (Guys [1863: 1], p. 58); cf. Madelung (1961), pp. 75-76.

²⁶³ Les auteurs ismaéliens ont recours à cette terminologie pour distinguer les hypostases du monde intelligible (souvent qualifiées comme "les lettres supérieures", *al-ḥurūf*

par sa science au-dessus des autres et * à celui qui n'a pas atteint le degré * 503 de la perfection dans la science de l'essence véritable. Tous sont des personnes bien connues et présentes à notre époque, servant sous les ordres de Notre Seigneur, attestant sa divinité (*rubūbīya*), adorant sa puissance, de gré ou de force. Aussi, il dit: *Ceux qui sont dans les cieux et ceux qui sont sur la terre se prosternent devant Allāh de gré ou de force*²⁶⁴. Les cieux et la terre étant ici les Énonciateurs et les Fondements, il veut dire que leur parti en son intégralité reconnaît Notre Seigneur: parmi eux, il y en a qui sont obéissants, croyants et positifs; il y en a d'autres qui se montrent infidèles, associateurs et hypocrites. À qui appartient, aujourd'hui et pour toujours, le pouvoir et la sagesse? On dit à Notre Seigneur al-Ḥākīm: il n'y a personne à adorer en-dehors de lui. Quiconque accepte cela de la part du Guide (*hādī*) des hommes²⁶⁵, le serviteur de Notre Seigneur Très-Haut, al-Ḥākīm, fait partie des bienheureux qui triomphent en professant l'Unicité et se prémunissent contre l'apostasie (*talḥīd*), n'ayant rien à craindre du sens apparent, ni de l'associationnisme lié au sens caché, vu qu'ils connaissent les secrets de ce qui s'est passé au cours des cycles et de ce qui adviendra. En revanche, quiconque s'enveloppe d'arrogance, possède l'âme des damnés et se laisse subjugué par l'ignorance bestiale et obscène. Dès lors, il dit: *Oui nous avons trouvé nos pères suivant une certaine religion et nous marchons sur leurs traces*²⁶⁶. Ils n'atteignent que le néant futile, puisqu'ils ne reconnaissent point l'Existant et n'ont aucune connaissance de l'Un, l'Adorable; ils s'agitent entre les hommes, n'ayant dans le ciel aucune divinité à adorer et sur terre aucun Imām qui soit présent. Aussi, ils vénèrent les images et les idoles, et méritent le châtimement éternel du Seigneur al-Bār, le Très-Savant, qui s'élève au-dessus de leurs descriptions.

Communautés d'hommes qui professent l'Unicité de Notre Seigneur, la manifestation des essences réelles est proche, tout comme la destruction de l'associationnisme et des injustices, et l'abrogation des Lois et des sectes. Tenez-vous prêts à disséminer les barbares (*'ulūḡ*) égarés, à mettre les *Zanḡ*²⁶⁷ dans les fers, à capturer les femmes et les enfants, et à exterminer complètement les hommes parmi eux, par l'épée de Notre

al-'ulwīya), les corps célestes (*al-aḡsām al-'ulwīya*) et les corps matériels du monde sublunaire (*al-aḡsām as-suflīya*); voir, p. ex., Siḡistānī, *Ifḡihār*, p. 123; Kirmānī, *Rāḡat al-'Aql*, pp. 205, 302, 319.

²⁶⁴ S. 13: 15.

²⁶⁵ Le Guide (*al-Hādī*) est Ḥamza b. 'Alī.

²⁶⁶ S. 43: 23.

²⁶⁷ Les *Zanḡ* sont des esclaves de race noire à l'égard desquels les textes ismaéliens font preuve d'un mépris prononcé, puisqu'ils les considèrent comme des démons ou des réincarnations d'âmes damnées; cf. De Smet (2002), pp. 69-80.

Seigneur, l'Exalté, le Très-Élevé (*al-muta'ālī*), qui possède tous les mérites et bonnes qualités, * lui qui s'élève au-dessus de ce que disent les associateurs et les ignorants. Ce dévoilement salutaire se fera par l'intermédiaire de son serviteur, le Résurrecteur de cette époque, l'Énonciateur dont les propos sont parfaitement clairs, le Guide vers la vraie foi, qui se venge des associateurs et des rebelles par l'épée de Notre Seigneur et l'intensité de son pouvoir, lui l'Unique. Nous ne cherchons de l'aide qu'auprès de lui en nous n'avons confiance en personne d'autre. La glorification et la reconnaissance reviennent à Notre Seigneur seul. Il me suffit! Quel excellent auxiliaire et protecteur!

* 504

Ce traité a été rédigé au cours du mois de Ramadan de la première année du Résurrecteur de cette époque, soit l'année 408 de l'hégire. Il est a présent terminé. Gloire à Notre Seigneur seul. Il nous suffit. Nous cherchons son secours en toute entreprise.

8. Le pacte d'allégeance des femmes²⁶⁸

L'auteur de cette pièce non datée est de toute évidence Ḥamza b. 'Alī, car il se présente comme ayant été investi par al-Ḥākim de la fonction d'Imām, titre que les Druzes réservent généralement à Ḥamza. Seul le ms. O⁵, sans doute antérieur à la rédaction du Canon, porte un colophon qui attribue l'écrit explicitement à Ḥamza. Ce colophon a donc disparu dans le texte reçu des *Rasā'il al-Hikma*.

Le titre de cette pièce s'accorde mal avec son contenu. Il ne s'agit pas d'une formule d'initiation propre aux femmes: la formule du pacte était sans doute identique pour les initiés des deux sexes²⁶⁹. En revanche, l'auteur prétend trouver dans le Coran, à l'aide d'une exégèse audacieuse de S. 48: 25, la théorie ismaélienne qui établit entre les différentes hypostases du monde intelligible un rapport analogue à la relation entre hommes et femmes. Cette distinction sexuelle se retrouve au sein de la hiérarchie de la *da'wa* unitaire, d'où l'importance symbolique de l'élément féminin dans le druzisme²⁷⁰.

La femme ayant droit à l'initiation au même titre que l'homme²⁷¹, elle devra s'en montrer digne par une conduite exemplaire, tant sur le plan moral qu'intellectuel²⁷². De son côté, le propagandiste chargé d'instruire une femme en vue de son initiation devra observer certaines règles afin d'éviter toute équivoque.

L'épître s'achève par l'énumération des devoirs de la femme unitaire, qui sont identiques à ceux des hommes: acquérir la connaissance et observer les sept préceptes moraux du druzisme.

* Je me confie entièrement à Notre Seigneur al-Ḥākim, dont le pouvoir demeure hors de la portée des imaginations. Il n'y a point d'être à adorer en-dehors de lui. * 505

En contemplant, grâce à sa lumière parfaite, les groupes de dignitaires spirituels, alors que Notre Seigneur m'avait confié la fonction d'Imām pour servir sa prédication et ses adorateurs, je méditais sa parole: *Mais des hommes croyants et des femmes croyantes inconnus de vous s'y trouvaient aussi: vous risquiez, à votre insu, de les fouler aux pieds et le*

²⁶⁸ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1827), pp. 325-329; de Sacy (1833), pp. 89-92; de Sacy (1838), II, pp. 57-58, 66, 95-96, 388-389, 396-399, 648-649, 687-688.

²⁶⁹ Voir *supra*, n° 5; cf. de Sacy (1833), p. 89.

²⁷⁰ Sur la valorisation du féminin dans l'ismaélisme et dans la doctrine druze, voir De Smet (2005: 2). Certains Druzes contemporains y reconnaissent les marques d'une législation "moderne" prônant l'égalité des sexes; cf. Abu-Izzeddin (1984), pp. 228-230.

²⁷¹ Le "Catéchisme" ne laisse aucun doute à ce sujet: "Convient-il que les femmes soient initiées à la doctrine unitaire? Oui, car Notre Seigneur a prescrit le pacte d'allégeance aux femmes. Elles ont obéi à l'appel d'al-Ḥākim, comme mentionné dans l'épître intitulée "Le pacte d'allégeance des femmes" et dans "l'Épître aux filles" [= n° 18]; cf. Branca (1996), § 34, pp. 43, 87; Azzi (1992), § 37, p. 271; Yassyn (1985: 2), p. 17.

²⁷² Cf. Guys (1863: 2), pp. 173-174; Bryer (1975), p. 261.

crime vous aurait été imputé. Allāh introduit qui il veut dans sa miséricorde. S'ils s'étaient distingués les uns des autres, nous aurions certainement châtié douloureusement ceux d'entre eux qui étaient incrédules²⁷³. Dans le passage qui vient d'être cité, les Énonciateurs sont les hommes et les Fondements leurs femmes. Sous un autre point de vue, les Fondements sont les hommes et les Acheveurs (*atimmā'*)²⁷⁴ leurs femmes; sous un autre point de vue, les Acheveurs sont les hommes et les Arguments leurs femmes; sous un autre point de vue, les Arguments sont les hommes et les propagandistes leurs femmes; sous un autre point de vue, les propagandistes sont les hommes et les Licenciés leurs femmes; sous un autre point de vue, les Licenciés sont les hommes et les Briseurs (*mukāsirūn*) leurs femmes. Tous sont des serviteurs présents à notre époque, affectés au service de Notre Seigneur²⁷⁵. Le *foulage* (*waṭ'*) se réfère ici à la diffusion de la science véritable: si les hommes véritables²⁷⁶ ne l'enseignaient pas aux femmes religieuses, ils ne feraient parmi elles aucun néophyte (*mustaḡīb*), de sorte qu'elles demeureraient au nombre des adeptes des Lois imposées (*aš-šarā'ī' an-nāmūsīya*). L'Énonciateur risque que le crime lui soit imputé à son insu²⁷⁷. Pourtant, les hommes véritables, en l'enseignant aux femmes religieuses, font passer celles-ci de l'ignorance à la science, tout en dérivant leur savoir de

²⁷³ S. 48: 25. Ce verset aurait été révélé pour légitimer le traité conclu par Muḥammad avec les Mecquois à al-Ḥudaybiya en l'an 6 de l'hégire (628). Le Prophète voulant entrer dans la ville sainte pour y accomplir le rite du pèlerinage, il fut arrêté par les Mecquois à al-Ḥudaybiya. Ne se sentant pas assez fort pour engager la lutte, il conclut une trêve sans pénétrer dans la ville. Afin d'apaiser les critiques de ses partisans déçus par cette défection, ce verset fut révélé pour expliquer la conduite de Muḥammad: Dieu a voulu épargner le sang des croyants parmi les Mecquois et les Mecquaises; cf. de Sacy (1833), p. 90; W. Montgomery Watt, "al-Hudaybiyya", dans *EP*², III, pp. 557-558.

²⁷⁴ Dans la terminologie ismaélienne *atimmā'* est employé comme un pluriel de *mutimm*, pour désigner les Imāms qui "achèvent" un cycle prophétique. Le recours à la forme *atimmā'* (grammaticalement un pluriel de *atimm*) s'explique par souci de parallélisme avec *a'imma*, le pluriel de *imām*; cf. Ivanow (1948), pp. 39-40; Stern (1983), p. 30; Daftary (1990), p. 139 et déjà de Sacy (1838), II, pp. 388-389 n. 3.

²⁷⁵ Chaque hypostase du monde intelligible est de sexe masculin par rapport aux rangs inférieurs et de sexe féminin par rapport aux rangs supérieurs. Une telle distinction sexuelle au sein de la hiérarchie cosmique est un trait distinctif du néoplatonisme ismaélien; cf. De Smet (2001), p. 159; De Smet (2005: 2), p. 111. L'ambivalence sexuelle de chaque dignitaire explique peut-être pourquoi l'auteur druze n'emploie que les formes grammaticales masculines, même pour se rapporter au caractère féminin des dignitaires. En revanche, lorsqu'il évoquera plus loin les femmes unitaires — des femmes dans le sens biologique! — il se conformera à l'usage normal des formes grammaticales féminines.

²⁷⁶ Les "hommes véritables" (*ar-riḡāl al-ḥaqīqīya*) sont les membres de la *da'wa* druze, en tant qu'incorporations des hypostases du monde intelligible.

²⁷⁷ Allusion à S. 48: 25. L'auteur reprend maintenant plusieurs passages de ce long verset, quitte à en forcer le sens pour répondre à ses besoins exégétiques.

l'ensemble des Anges rapprochés, qui se tiennent éloignés des actions des associateurs. Ils sont les porteurs du Trône²⁷⁸, les Chérubins: le Trône signifie ici la science de l'Unicité de Notre Seigneur, qui est difficile, voire très difficile, ne pouvant être portée que par un prophète envoyé ou un Ange rapproché. Telle est la signification de sa parole adressée aux dignitaires: *inconnus de vous: vous risquiez, à votre insu, de les fouler aux pieds et le crime vous aurait été imputé*, * en d'autres termes: si vous n'aviez pas diffusé (auprès des femmes religieuses) la science de la Vérité, qui est l'Unicité de Notre Seigneur, elles se seraient arrêtées au niveau de l'exégèse ésotérique de la Loi (*šar' at-ta'wīl*), n'ayant pas été guidées vers l'Unicité²⁷⁹. Leur arrêt auprès de l'exégèse ésotérique de la Loi représente un crime pour leurs propagandistes. *Allāh introduit qui il veut dans sa miséricorde*: cela signifie que le propagandiste de la Vérité guide qui il veut, à condition de savoir avec certitude qu'il fait partie de ses partisans. Sa parole: *S'ils s'étaient distingués les uns des autres, nous aurions certainement châtié douloureusement ceux d'entre eux qui étaient incrédules*, revêt la signification suivante: si les propagandistes s'accordent sur une doctrine étrangère à l'Unicité de Notre Seigneur, s'ils altèrent la prédication à son égard, s'ils veulent passer à un rang qui n'est pas le leur, s'ils tiennent des propos qui ne sont pas en accord avec ce qui leur a été ordonné et interdit, alors *nous aurions certainement châtié douloureusement ceux d'entre eux qui étaient incrédules*, à savoir ceux qui masquent la parole de l'Unicité par autre chose. Le châtiment douloureux consiste à faire revivre dans leurs cœurs le sens apparent et à les destituer de leurs rangs.

* 506

Comme les hommes véritables et les femmes religieuses doivent être exempts de toute faute et de toute souillure, il incombe aux hommes croyants et aux femmes croyantes et pures²⁸⁰ d'être exempts de toute souillure, impureté, vice et turpitude, d'obéir au Résurrecteur de cette époque et à ses dignitaires spirituels, comme les Arguments et les propagandistes absolus (*ad-du'āt al-muṭlaqūn*), et d'accepter des Licenciés et des Briseurs la science qui rapproche de l'Unicité de Notre Seigneur et ouvre la voie à sa miséricorde et à son adoration. Les femmes unitaires ont le devoir de se détourner des propos de celles qui ne croient guère en Notre Seigneur et le renient; elles doivent éviter les passions et les pé-

²⁷⁸ Cf. S. 40: 7; 69: 17.

²⁷⁹ Si l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*) ismaélienne permet de passer du sens apparent (*ẓāhir*) au sens caché (*bāṭin*), la doctrine unitaire va au-delà du *bāṭin*, tout en l'abrogeant en même temps que le *ẓāhir*; voir *supra*, pp. 67-70.

²⁸⁰ Nous passons maintenant des membres de la hiérarchie céleste, incorporés dans les dignitaires de la *da'wa*, aux Unitaires des deux sexes; cf. de Sacy (1833), p. 92.

chés, et se prémunir contre les actions blâmables et illicites. Alors, elles tireront profit de leur foi; la beauté de leurs actes se manifestera à toutes les femmes qui associent d'autres divinités à Notre Seigneur, et elles seront à l'abri de ce qui introduit la corruption dans leurs religions et fait naître des soupçons contre elles et contre leurs frères. Toutes les femmes croyantes doivent vouer leurs cœurs exclusivement à l'Unicité de Notre Seigneur et à l'obéissance * envers ses dignitaires religieux, les purs qu'il a nommés pour aider ceux qui veulent l'atteindre. En revanche, elles s'abstiendront de poursuivre leurs passions et de rechercher le plaisir des dépravés. * 507

J'ai écrit ce traité afin qu'il soit lu à toutes les femmes croyantes, pour autant qu'elles professent l'Unicité de Notre Seigneur, qu'elles attestent son unité, qu'elles connaissent son éternité, qu'elles observent leurs devoirs, qu'elles n'accordent leurs faveurs qu'à leurs époux, qu'elles obéissent et rendent culte à Notre Seigneur — qui est à la fois leur Seigneur — al-Hākim *bi-dātihi*, lui qui est isolé de ses créatures. L'Essence (*ad-dāt*) est sa divinité (*lāhūt*), tandis que les créatures sont les Énonciateurs, les Fondements, les Imāms, les Arguments et leurs Adjoints: tous sont à notre époque des esclaves au service de ce souverain, Notre Seigneur. Il n'y a point de divinité en-dehors de Lui, qui demeure isolé d'eux.

Le propagandiste et le Licencié absolu (*al-Ma'dūn al-muṭlaq*) s'abstiendront de lire ce traité à une femme sans s'être assurés de sa croyance et de sa religion, et ils devront d'abord mettre par écrit son pacte d'allégeance. Jamais, ils ne pourront le lire à une femme seule, ni dans une maison où il n'y a pas d'autres personnes présentes, car si le propagandiste restait seul avec la femme qu'il initie, cela pourrait soulever des soupçons, même s'il s'agit de croyants fiables. Que le propagandiste et le Licencié évitent le moindre doute à ce sujet, ainsi que toute mauvaise pensée, et qu'ils empêchent les mauvaises langues de s'étendre là-dessus. Qu'il ne lise donc pas ce traité à une femme seule, mais qu'il essaie d'en rassembler plusieurs, au minimum trois. Que les femmes se tiennent derrière un rideau (*hiḡāb*)²⁸¹, ou au moins qu'elles portent le voile et ne laissent point voir leur visage. Que la femme soit accompagnée de

²⁸¹ Un faux texte druze intitulé "Lumière de la chandelle du soir du vendredi", forgé probablement par des Maronites dans le but de prouver que le druzisme est une secte libertine, reprend ce passage de "l'initiation derrière un rideau", tout en lui donnant un sens obscène; cf. Regnault (1827), pp. 19-20; de Sacy (1827), pp. 322-323. De Sacy (1827), p. 329, remarque avec raison que cela est tout à fait contraire à la doctrine de Ḥamza; voir en outre De Smet (2003), pp. 105-106.

son époux, s'il est unitaire, ou de son père, fils, frère ou quiconque exerce le droit de tutelle sur elle, à condition qu'il soit unitaire. Que le propagandiste et le Licencié tiennent, au cours de la lecture, le regard fixé sur le texte, sans regarder les femmes; qu'ils ne se penchent pas vers elles et ne prêtent pas l'oreille à ce qu'elles disent. * Que les femmes * 508 ne parlent pas au cours de la lecture, qu'elles ne rient pas de joie et ne pleurent pas d'émotion ou de peur, car leurs rires, leurs pleurs et leurs paroles excitent les passions des hommes. Que la femme écoute attentivement cette lecture, qu'elle s'y applique avec son cœur, qu'elle essaie d'en distinguer le sens avec son intellect, afin que la vérité de ce qu'elle entend devienne claire pour elle. Si l'un ou l'autre point lui demeure obscur, elle questionnera le propagandiste à ce sujet. Celui-ci lui répondra, s'il en est capable; sinon, il lui promettra de poser la question à une autorité plus haute que lui. Dès qu'il trouve une preuve concluante, il doit la lui communiquer; à défaut, il posera la question au Résurrecteur de cette époque, à condition qu'il puisse l'atteindre. Si cela s'avère impossible, il le demandera à son lieutenant (*halifa*), qu'il a nommé pour le remplacer auprès des hommes. Lorsqu'il connaît la réponse, il doit la lui transmettre, s'il estime qu'elle en est digne.

Toutes les femmes unitaires doivent savoir que le premier devoir qui leur a été imposé est la connaissance de Notre Seigneur et la nécessité de nier de lui toute ressemblance avec les créatures; puis viennent la connaissance du Résurrecteur de cette époque et la manière de le distinguer des autres dignitaires spirituels; enfin la connaissance des dignitaires spirituels, avec leurs noms, leurs rangs et leurs surnoms. Il leur incombe de savoir que le premier parmi ces dignitaires est le Résurrecteur de cette époque: c'est lui qui les a tous nommés, tandis qu'eux lui doivent obéissance, sont obligés de l'écouter et de s'abstenir de ce qu'il leur a défendu. Une fois qu'elles sont au courant de tout cela, il est nécessaire qu'elles sachent que Notre Seigneur les a affranchies des sept piliers, qui ne sont que des contraintes pénibles imposées par la loi, et qu'il a établi pour elles sept vertus liées à la religion unitaire²⁸²: la première et la plus éminente est la véracité du langage; la deuxième est la protection des frères; ensuite renoncer aux croyances antérieures, notamment au culte du néant et du mensonge; se dissocier des démons et de la tyrannie; professer l'Unité de Notre Seigneur dans tous les siècles, temps, âges et époques; se montrer satisfait de ses actions, quelles qu'elles soient; enfin se soumettre à ses ordres dans le bonheur et dans l'adversité. Tous

²⁸² Sur les sept préceptes du druzisme, voir *supra*, n° 7, et Makarem (1974), pp. 51-52.

les hommes et femmes unitaires doivent observer ces sept vertus, agir en conformité avec elles * et les tenir cachées à quiconque n'est pas des leurs, et cela après avoir acquis les connaissances que je viens d'évoquer et après avoir écarté le doute à ce sujet. Si elles s'acquittent des devoirs qui leur ont été prescrits, en prennent bien soin et s'abstiennent de commettre les forfaits qui leur ont été interdits; si elles remercient Notre Seigneur — qui est également leur Seigneur — pour les grâces qu'il leur a accordées en les faisant atteindre son Unicité et la connaissance de ses dignitaires spirituels, ainsi que la possibilité d'obéir à eux tous et de s'affranchir ainsi des démons séducteurs, alors elles figureront parmi les pieux et recevront la récompense des Anges rapprochés et des prophètes envoyés, tout en s'étant libérées des filets d'Iblīs, le maudit. * 509

Écrit par le serviteur de Notre Seigneur al-Ḥākīm, al-Bār, le Très-Savant, Ḥamza b. 'Alī, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs²⁸³.

Louange à Notre Seigneur, une louange qui émane de ceux qui se montrent reconnaissants. Il me suffit! Quel excellent auxiliaire et protecteur! Fin.

²⁸³ Ce colophon n'apparaît que dans le manuscrit O⁵.

9. L'initiation et le degré ultime²⁸⁴ dans la doctrine unitaire²⁸⁵.

En cet écrit, daté de Muḥarram 410 (mai-juin 1019), Ḥamza b. 'Alī aborde pour la première fois de façon systématique la “ḥākīmologie”, en s'attaquant d'emblée au problème délicat de la relation entre le *lāhūt* et le *nāsūt* d'al-Ḥākīm. À défaut d'avoir pu trouver une comparaison plus adéquate, il essaie de la faire entrevoir par analogie avec l'inhérence de l'âme humaine dans le corps. Mais si l'essence divine (*lāhūt*) demeure inconnaissable et ineffable, transcendant les noms, attributs et relations que les ignorants lui imputent, l'humanité (*nāsūt*) se montre aux hommes en revêtant une enveloppe charnelle. La manifestation du *nāsūt* sous la figure du calife al-Ḥākīm, le Lieu de la présence divine sur terre, ouvre aux hommes la voie menant à la connaissance de l'Unité, qui surpasse le *ẓāhir* et le *bāṭin* de toutes les Lois et religions antérieures. Elle marque dès lors l'ouverture d'une ère nouvelle, qui verra dans un avenir très proche la doctrine unitaire triompher définitivement de l'islam, en donnant aux musulmans sunnites et chiites le statut humiliant de *ḍimmīs*.

* Épître adressée à tous les Unitaires qui se sont affranchis de l'hérésie (*talḥīd*). Son auteur est le serviteur de Notre Seigneur, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre Seigneur. Il en a élevé une copie vers sa divine Majesté, écrite de sa propre main, au mois de Muḥarram de la deuxième année de son ère bénite. Je l'ai transcrite à partir de l'autographe (*ḥaṭṭ*) du Résurrecteur de cette époque, sans y apporter le moindre changement ou altération, et sans y ajouter ou en omettre la moindre chose²⁸⁶. * 510

Je me confie entièrement à Notre Seigneur, lui qui a causé toutes les causes ('*all kull al-'ilal*), instauré l'éternel et le préexistant, abrogé les Lois et les religions, et qui s'élève au-dessus des opinions vulgaires.

²⁸⁴ Le terme *balāḡ*, qui signifie dans le Coran “la communication, le message prophétique” (p.ex. S. 3: 20; 14: 52; 46: 35), désigne dans le vocabulaire technique ismaélien l'enseignement de la doctrine ésotérique aux néophytes et, de là, l'initiation elle-même. La hiérarchie de la *da'wa* ismaélienne comprend un *dā'ī al-balāḡ*, sans doute chargé de l'instruction et de l'initiation des élèves; cf. Stern (1983), pp. 58-59; Daftary (1990), pp. 137, 229. Le second terme du titre, *nihāya* (“degré ultime”) est expliqué dans la suite du traité: il s'agit du *Tawḥīd*, le point final auquel aboutit la “troisième voie” prêchée par Ḥamza. La traduction de ce titre par de Sacy (1833), p. 93 (“Traité du complément et de la perfection...”) est donc inadéquate.

²⁸⁵ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1833), pp. 93-100; de Sacy (1838), I, pp. 27-28, 46, 55-57, 122-125, 127, 147-148; II, pp. 31-32, 184-185, 402-404, 524-525, 598-600, 652-653, 683-684.

²⁸⁶ Remarque du premier copiste du traité; voir *supra*, p. 94. Une notice analogue se trouve à la fin de la *Risālat mabāsīm al-biṣārāt* de Kirmānī; voir Kirmānī, *Mabāsīm*, p. 133; De Smet (1995), pp. 12-13.

Assemblée de fidèles qui professent l'Unité de Notre Seigneur, qui n'adorent que lui seul, à l'exclusion de tout autre, et qui recherchent sa miséricorde, vous avez entendu les lectures que je vous ai faites au sujet de l'abrogation des Lois, l'isolement (*infirād*) de Notre Seigneur et sa transcendance (*tanzīh*) par rapport aux créatures. Aussi, tous les êtres descriptibles, créés et produits, sont nécessairement accouplés, sans que l'un puisse se passer de l'autre²⁸⁷; tous les attributs, mots et noms éminents se rapportent à des "personnes" (*ašḥās*) corporelles (*ḡismānīyīn*), matérielles (*ḡirmānīyīn*), spirituelles (*rūḥānīyīn*), psychiques (*naḥsānīyīn*) et lumineuses (*nūrānīyīn*)²⁸⁸. Les adeptes des Lois et des croyances exotériques professent de commun accord que les noms les plus excellents qui figurent dans le Coran, sont *Allāh* et *ar-Raḥmān* ("le Miséricordieux"). En fait, ils se réfèrent au propagandiste de la révélation littérale (*tanzīl*) et au propagandiste de l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*), qui aujourd'hui sont deux Silencieux (*ṣāmitān*). Il y a là référence à l'abrogation des deux Lois, à l'abolition des deux confessions (*tā'ifatayn*)²⁸⁹, à la manifestation de l'Essence réelle (*al-ḥaqīqīya*) et à la pureté de l'imamat, qui sont devenues visibles par la troisième voie²⁹⁰, indiquée par tous les Énonciateurs, * Fondements, Dépositaires et Imāms, ainsi que par leurs Adjoints. Il s'agit de l'Unité de Notre Seigneur, une limite suprême (*ḡāya*) que l'on ne pourrait pleinement percevoir; au contraire, chacun de vous professe son Unité en fonction de la portée de son intellect, de l'étendue de ses capacités, de la mesure de son intelligence et

* 511

²⁸⁷ La notion de couples, notamment au niveau des hypostases intelligibles et de leurs incorporations dans les dignitaires de la *da'wa*, joue un rôle important dans la doctrine druze; voir *supra*, pp. 50-52.

²⁸⁸ L'identification de ces cinq catégories d'êtres demeure incertaine. Apparemment, il s'agit de degrés ontologiques, qualifiés de "personnes" puisque, selon la doctrine druze, les *ḥudūd* sont toujours incorporés. Ils sont classés selon un ordre de perfection croissante: *ḡism* est le corps matériel composé des quatre éléments; *ḡirm* désigne le corps astral, dont la matière — la "quintessence" — transcende les quatre éléments (cf. Lane [1863], I, pp. 413, 425); *rūḥ* est l'équivalent du *pneuma* et *naḥs* de la *psychè*; enfin *nūr*, la lumière, se rapporte au plus haut niveau du monde intelligible: celui de l'Intellect, voire de la "lumière étincillante" de la divinité, à partir de laquelle l'Intellect fut instauré (voir *infra*, n° 13). L'explication proposée par de Sacy (1833), pp. 93-94, est certes ingénieuse, mais il s'agit d'une simple conjecture: il voit dans les *nūrānīyūn* "les principaux ministres de la religion unitaire"; les *ḡismānīyūn* seraient "les ministres du mahométisme littéral", les *ḡirmānīyūn* "ceux du mahométisme allégorique", les *rūḥānīyūn* "les quatre-vingt-dix ministres inférieurs de l'Imām" et les *naḥsānīyūn* "les ministres animaux (!), les soixante *dā'īs* des deux Ailes", dont il est fait mention plus loin dans le traité. Cette hiérarchie des "ministres" s'accorde mal avec la hiérarchisation des degrés ontologiques qu'ils sont censés incorporer; ainsi, les soixante *du'āt* des deux Ailes occupent un rang inférieur aux dignitaires de l'Imām.

²⁸⁹ À savoir le *ẓāhir* et le *bāṭin*, l'islam exotérique et l'islam ésotérique.

²⁹⁰ La religion unitaire est la troisième voie, distincte du *ẓāhir* et du *bāṭin*.

de sa force d'esprit. En outre, à l'heure actuelle, la vanité est entrée dans sa phase ultime; le moment est venu de l'éteindre, de renverser ses piliers et de briser ses colonnes. Alors, l'Unicité deviendra apparente pour toujours, au détriment de toutes les autres religions, et le culte de Notre Seigneur sera célébré en secret et en public.

Gardez-vous, assemblée de croyants, de douter de Notre Seigneur, de renier ses dignitaires, de vous montrer infidèles à son égard, d'être hostiles à ses insignes religieux et à ses étendards, et de l'associer à autrui, lui qui n'a pas d'associé. Il n'y a point d'être à adorer en-dehors de lui. Sachez que l'associationnisme est d'accès facile, recouvert d'un voile très fin et déployé, car chacun de vous s'y adonne sans le savoir, sombre dans l'infidélité au cours de son périple et renie sa foi par mépris. Certains d'entre vous appellent Notre Seigneur "le Maître de cette époque", ou "l'Imām de cette époque", ou "le Résurrecteur de cette époque", ou "l'Ami d'Allāh", ou "le calife d'Allāh"; on a encore recours à d'autres qualifications analogues, comme *al-Hākīm bi-amr Allāh*, ou *salāmu llāhi 'alayhi* ("la paix d'Allāh soit avec lui"), ou *ṣalawātu llāhi 'alayhi* ("les bénédictions d'Allāh soient sur lui"); ou bien, on élève un écrit vers sa divine Majesté, sans en connaître la signification réelle; on sollicite auprès de lui un bien sans en avoir besoin; on désire accroître ses revenus alors qu'on a tout ce qu'il faut; on lui adresse la parole ou on lui délivre quelque message, sans en avoir été mandaté. En agissant de la sorte, on l'associe à autrui, on suit la coutume et on perpétue la haine incrustée dans les cœurs.

Vous avez appris, assemblée de croyants, dans le "Traité du pacte d'allégeance" (*Risālat al-Mitāq*)²⁹¹ que Notre Seigneur vous a imposé sept vertus, dont la première et la plus éminente est la véracité du langage. * Ne soyez donc pas menteurs; ne soyez pas de ceux qui disent: "Nous avons entendu et nous obéissons", tout en buvant *du veau*, en leur cœur, à cause de leur incrédulité²⁹². Le veau est l'adversaire (*ḍidd*) du Seigneur de ce temps, lui qui opère la Résurrection avec l'ensemble de ses dignitaires, en tant que serviteur de Notre Seigneur. L'adversaire est appelé "veau" (*'iġl*) à cause de son manque d'intelligence, qui le rend trop pressé (*'aġūl*) dans ses affaires et lui fait émettre un mugisse-

* 512

²⁹¹ Il s'agit sans doute du traité précédent: "Le pacte d'allégeance des femmes" (n° 8), car dans le traité n° 5 (*Mitāq Walī az-zamān*) les sept préceptes ne sont pas énumérés.

²⁹² S. 2: 93. Ce verset, qui se rapporte à l'adoration du Veau d'Or par les Israélites pendant l'absence de Moïse, s'éclaire à la lumière d'*Exode* 32: 20 et *Deutéronome* 9: 21: Moïse en colère brûle le Veau, le réduit en cendres, jette ceux-ci à l'eau et oblige les Israélites à en boire; cf. De Smet (1998), p. 48.

ment²⁹³. Il ressemble au Résurrecteur de cette époque, mais sans en posséder l'essence réelle ni les arguments. Gardez-vous de penser que Notre Seigneur puisse avoir un adversaire: il n'a point de pareil, ni de rival (*nidd*), ni de semblable, alors que l'adversaire ne peut exister qu'à base de ressemblance et de similitude. Notre Seigneur est le Causateur de la cause des causes (*mu'ill 'illat al-'ilal*): il n'y a pas de divinité en-dehors de lui. Il n'a pas de pareil parmi les êtres corporels, pas d'adversaire parmi les êtres matériels, pas d'égal parmi les êtres spirituels, pas de semblable parmi les êtres psychiques et pas de remplaçant parmi les êtres lumineux. Aucun Énonciateur n'institue en son nom quelque contrainte légale (*taklīf*); aucun Fondement sévère ne dépend de lui pour l'assister. Or, il vous a manifesté une partie de sa puissance; il vous a accordé sa grâce, bien que vous n'ayiez pas le moindre mérite à son égard et que lui n'avait aucune obligation envers vous. Plutôt, il vous a comblés de faveurs par sa bienveillance; il vous a rapprochés de lui par sa miséricorde; il est entré en contact avec vous sous une forme humaine et il vous a communiqué le dépôt (*al-wa'īya*), afin que peut-être vous perceviez une partie de sa nature humaine, en fonction de votre aptitude à connaître le Lieu (*maqām*)²⁹⁴, et que vous seriez en mesure de le regarder grâce à sa lumière parfaite. Cependant, vous ne l'avez ni perçu, ni connu. N'ayant pas été capables de percevoir son humanité — bien qu'il vous l'ait montrée à votre niveau — ni de réfléchir à la nature de ses actions humaines, comment pourriez-vous alors percevoir sa divinité intégrale (*lāhūtahu al-kullīya*), comprendre sa puissance ou professer l'essence véritable de son Unicité, lui qui s'élève très haut au-dessus des propos des associateurs et des définitions des hérétiques?

Vous avez entendu la parole suivante, qui figure parmi les traditions exotériques transmises sous l'autorité de Ġa'far b. Muḥammad: "la foi est une parole proférée par la langue, qui consiste à attester la vérité du paradis et à agir conformément aux piliers [de l'islam]"²⁹⁵. Mais vous, * communauté d'Unitaires, vous avez appris que l'islam est la porte de la

* 513

²⁹³ Allusion à S. 7: 148 et 20: 88. Ce "veau", présenté comme l'adversaire personnel, l'antagoniste du *ṣāhib az-zamān* Ḥamza, est probablement son rival Darazī (voir *supra*, p. 64), comme le remarquait déjà de Sacy (1818), pp. 91-92, 117; de Sacy (1833), p. 95; de Sacy (1838), II, pp. 184-185; cf. Nağğār (1965), p. 115; van Ess (1969), p. 115; De Smet (1998), pp. 48-49.

²⁹⁴ *Maqām* désigne ici l'enveloppe charnelle dans laquelle l'humanité (*nāsūt*) d'al-Ḥākīm se manifeste aux hommes. C'est le "lieu" matériel de la présence divine sur terre.

²⁹⁵ Cette tradition figure dans Qāḍī an-Nu'mān, *Da'ā'im al-Islām*, I, p. 3. Ġa'far aṣ-Ṣādiq (702-765) est le sixième Imām chiite, dont l'imamat est reconnu à la fois par les Ismaéliens et par les Duodécimains; en outre, les sunnites lui témoignent une grande estime à cause de sa science.

foi (*īmān*) et que la foi est la porte de l'Unicité (*tawhīd*), car l'Unicité est le degré ultime (*niḥāya*) que rien ne surpasse²⁹⁶. Or, l'islam et la foi étant des substances grossières (*kaṭīfān*), aucune des deux ne pourra devenir parfaite sans prescriptions légales (*ṣurūʿ*) et œuvres pieuses. Comment cela serait-il alors possible pour l'Unicité de Notre Seigneur, qui est le degré ultime et la voie ascendante (*al-'aqaba*): en la parcourant, on affranchit un esclave²⁹⁷, c'est-à-dire on se libère, en professant l'Unicité de Notre Seigneur, de la vanité des deux Lois, qui sont l'apparent et le caché. Quiconque prétend être un croyant unitaire, sans accomplir ce qui plaît à Notre Seigneur, sans être véridique dans toutes ses paroles et généreux dans toutes ses actions, sans se montrer satisfait du décret de Notre Seigneur, sans se soumettre à tous les ordres qu'il reçoit de lui et sans se fier à lui dans le bonheur et dans l'adversité, fait preuve de trahison dans ses paroles et d'insubordination dans toutes ses actions. Il revêt le nom de l'Unicité, mais pratique l'associationnisme et l'hérésie; il adhère à la religion par divertissement et par jeu, mais s'incline vers la volupté et la licence. *Il perd et la vie de ce monde, et la vie future: voilà une perte certaine*²⁹⁸! En revanche, si vous connaissez les obligations qui vous ont été imposées, notamment la véracité du langage, la protection des frères, la profession de l'Unicité de Notre Seigneur et la soumission à ses ordres, alors vous êtes en mesure de distinguer la vérité du mensonge, la foi du reniement, l'infidélité de l'Unicité. Dans la langue arabe, le mot *'īmān* ("foi") signifie: "attester par la langue la véracité d'une chose". Le cœur et la langue expriment le contenu des pensées. Dès lors, quiconque n'est pas véridique par la langue, sera à coup sûr encore plus menteur et hypocrite par le cœur. Sachez donc que la véracité n'est autre que la foi et l'Unicité dans sa perfection, tandis que le mensonge se réfère à l'associationnisme, à l'infidélité et à l'égarement. Qui ment envers son frère croyant, ment envers son propagandiste; qui ment envers son propagandiste, ment envers son Imām; qui ment envers son Imām, ment envers Notre Seigneur et qui ment envers Notre Seigneur, renie sa grâce et mérite sa colère. Mentir, c'est imputer à son

²⁹⁶ Pour les chiites, *islām* se réfère à l'adhérence au sens apparent (*ẓāhir*) de la révélation islamique par les musulmans littéralistes, tandis que *īmān* suppose la pénétration de son sens caché (*bāṭin*) par les croyants chiites; cf. Amir-Moezzi & Jambet (2004), pp. 34-35. Toute la démarche druze en tant que "troisième voie" se résume en cette phrase: le *ẓāhir* mène au *bāṭin* et le *bāṭin* au *Tawhīd*; cf. Abu-Izzeddin (1984), p. 117; Makarem (1974), p. 95; Firro (2001), p. 556.

²⁹⁷ Allusion à S. 90: 11-13: "Pourtant il ne s'est nullement engagé dans la voie ascendante. Et qu'est-ce qui t'apprendra ce qu'est la voie ascendante? C'est affranchir un esclave". Un passage parallèle se trouve dans le traité n° 11; voir *infra*, p. 238.

²⁹⁸ S. 22: 11.

frère ce qu'il n'a pas fait, c'est altérer * ses paroles, lui permettre d'accomplir une chose que son Imām lui a défendue, ou dire au sujet de Notre Seigneur ce qu'on ne peut même pas dire au sujet de ses serviteurs. Qui agit de la sorte, renie la faveur divine et la foi, et fait preuve d'apostasie et de rébellion. Notre Seigneur demeure éloigné des paroles associationnistes, ainsi que des croyances vaines et infidèles, lui qui s'élève au-dessus de leurs descriptions, tandis que son serviteur énonce [sa parole] grâce à la puissance de Notre Seigneur, fait et défait grâce à son soutien et à son autorité. Quiconque s'oppose à son serviteur, le Résurrecteur de cette époque, ou ment envers lui, s'oppose au commandement de Notre Seigneur et lui associe un autre, même s'il croit que Notre Seigneur est au courant de cela et même s'il écarte de lui toute chose. S'il ment envers son Imām ou s'oppose à un des dignitaires de l'Unité, tout en affirmant que Notre Seigneur ne le sait pas, il quitte la communauté des Unitaires et rejoint ceux qui ne croient pas à sa grâce, renient son autorité et sa magnificence: désormais, il appartient au groupe des négateurs. En effet, Notre Seigneur connaît le moindre regard furtif; il est au courant de ce qui se cache au fond des cœurs. Il n'y a pas de secret partagé entre trois personnes, sans qu'il soit la quatrième, ni entre cinq personnes sans qu'il soit la sixième, ni entre moins ou davantage de gens, sans qu'il soit présent à leurs côtés, lui qui s'élève très haut au-dessus de la perception des hommes, des êtres élevés, des Anges rapprochés et de toutes les créatures.

Gardez-vous bien de dire que Notre Seigneur est le fils d'al-'Azīz ou le père de 'Alī²⁹⁹, car Notre Seigneur demeure immuable en chaque siècle et à chaque époque. Il se manifeste sous une forme humaine et une apparence visible, comme il le veut et où il le veut. Vous ne voyez que la cause (*al-'illa*) qui est parmi vous³⁰⁰; au gré des circonstances changeantes, vous apercevez une forme différente, alors que les siècles, les années et les mois n'apportent en lui aucune altération. En revanche, il subit à vos yeux un changement en fonction de la probité * de vos affaires, * 515 mais il ne s'agit là que d'un changement de nom et de qualification, et

²⁹⁹ Le père d'al-Ḥākim était le cinquième calife fatimide al-'Azīz (975-996); al-Ḥākim eut un fils, 'Alī, qui lui succéda sous le nom d'az-Zāhir (1021-1036). Pour les Druzes, ces relations familiales ne sont qu'apparentes, puisqu'al-Ḥākim, en son essence divine, n'a pas été engendré et n'a pas eu de progéniture.

³⁰⁰ Selon la doctrine ismaélienne, "la Cause" ou "la Cause des causes" (*'illat al-'ilal*) est l'Intellect, le premier être instauré, soit Ḥamza pour les Druzes, alors que le Principe — al-Ḥākim — est "le Causateur de la Cause des causes" (*mu'ill 'illat al-'ilal*); voir *supra*, pp. 42-43; Makarem (1984), pp. 81-84. Ici, toutefois, "la cause" semble se référer au *nāsūt* d'al-Ḥākim, l'aspect visible de la divinité, qui se manifeste aux hommes sous diverses enveloppes charnelles au cours des cycles dont se compose l'histoire du monde.

rien d'autre. Ses actions passent de la puissance à l'acte, comme il le veut. *Chaque jour, il est pris par une œuvre*³⁰¹, c'est-à-dire en chaque siècle il apparaît sous une forme différente, sans que pour autant une œuvre ne le distraie d'une autre. La lumière s'accroît et le temps se purifie de l'opacité, grâce à la puissance de Notre Seigneur, l'auteur de l'instauration (*mubdi' al-ibdā'*)³⁰², le créateur des espèces, qui a fait apparaître le Devançant et le Suivant. Chacun lui doit obéissance, bien qu'il demeure très éloigné des attributs et des créatures, de sorte que les [quatre] dimensions ne peuvent le circonscrire et que les langues ne sont guère capables de le décrire, lui qui s'élève au-dessus de toutes les descriptions.

Quiconque prétend que Notre Seigneur a remis sa puissance et transféré sa majesté à l'émir 'Alī³⁰³ ou qu'il l'a désigné comme étant l'Essence réelle (*al-ma'nawīya*)³⁰⁴, associe un autre à Notre Seigneur. Il parle avant que lui-même n'ait parlé, s'oppose à sa souveraineté et se révolte contre son autorité. Comment quelqu'un peut-il prétendre espérer que l'Éternité ultime, le Causateur de la Cause des causes, lui qui gouverne (*al-ḥākim*) tous les Énonciateurs et Fondements, soit transféré d'une forme à l'autre, ou qu'il s'attache lui-même à une enveloppe corporelle (*qamīs*)³⁰⁵, de sorte qu'on verrait le transfert d'une personne vivante, sans qu'elle soit morte! Gloire à l'instaurateur des Anges et de l'Esprit. Quiconque des vôtres soutient ces thèses, qu'il les rétracte, qu'il

³⁰¹ S. 55: 29.

³⁰² Dans la terminologie ismaélienne, *ibdā'* ("instauration") désigne la création *ex nihilo*, par laquelle le Principe ultime a fait surgir la première créature, l'Intellect; il reçoit dès lors la qualification d'*al-mubdi'* ("l'Instaurateur"), tandis que l'Intellect est appelé *al-mubda'* ("l'instauré"); cf. De Smet (1995), pp. 118-120.

³⁰³ L'émir 'Alī est le fils d'al-Ḥākim, le futur calife et Imām az-Zāhir. Assaad (1974), p. 169, voit en ce passage un argument en faveur de sa thèse que les traités de Ḥamza auraient été écrits après la mort d'al-Ḥākim: le calife ayant désigné comme successeur (*walī al-'ahd*) son cousin 'Abd ar-Raḥīm b. Ilyās (voir *infra*, pp. 333-334 n. 780), 'Alī n'aurait pu faire valoir ses droits au trône qu'après la disparition d'al-Ḥākim, soit deux ans après la date de la présente épître. Toutefois, il est fort probable que beaucoup d'Ismaéliens attendaient, nonobstant l'étrange décision d'al-Ḥākim, que son fils 'Alī lui succède comme Imām, puisque selon la doctrine chiite l'imamat se transmet toujours de père en fils.

³⁰⁴ Allusion probable à certains Ismaéliens extrémistes — milieu dont est issu le mouvement druze — qui divinisaient les Imāms en les considérant comme des manifestations de l'Essence divine (*al-ma'nā*), qui transmigre d'une enveloppe corporelle à l'autre. Pour Ḥamza, par contre, al-Ḥākim est la dernière manifestation de la divinité. Toutefois, de Sacy (1833), p. 96, décèle avec raison dans ce passage et dans les phrases suivantes une certaine indécision de la part de Ḥamza quant à l'après-Ḥākim: il demande aux Unitaires de ne pas faire d'assertions péremptives avant qu'al-Ḥākim n'ait parlé lui-même.

³⁰⁵ Le mot *qamīs*, qui signifie "chemise", désigne dans le chiisme "extrémiste" (*ḡulūw*) l'enveloppe charnelle, le corps humain dans lequel se manifeste l'Essence divine de l'Imām.

prenne soin de s'en défaire, demande pardon au Seigneur et purifie son nom d'une telle chose. Car il pardonne au fidèle qui se repent et professe son Unicité. Rien ne peut contenir Notre Seigneur; son autorité est si grande qu'elle demeure hors de la portée des langues et des imaginations. Aussi, les serviteurs ne peuvent le devancer par la parole, puisqu'ils ne doivent agir que sur son ordre. Aucun de vous ne doit attendre demain, ni se tourner vers hier: hier est déjà passé; quant à demain, on ne sait ce qu'il apportera. En revanche, aujourd'hui est bien présent pour vous, avec ses exigences. Aujourd'hui se réfère à l'Unicité de Notre Seigneur, lui qui est présent et existant, profitable [aux justes] et nuisible [aux infidèles]. Personne n'a le droit d'associer à son culte un fils ou un père, ni de montrer un voile derrière lequel Notre Seigneur se serait retiré, avant que Notre Seigneur ait fait apparaître * son ordre et qu'il ait établi sa Sagesse en qui il voudra. À ce moment, aucune résistance à son décret ne subsistera, aucune rébellion contre son pouvoir, ni sur terre ni au ciel. Il est très élevé au-dessus des propos des associateurs et des hérétiques.

* 516

Sachez que toute personne dont la langue s'est accoutumée au mensonge, attribue des associés à Notre Seigneur, car le mensonge se réfère à la personne d'Iblīs, le maudit. En effet, *kidb* ("mensonge") se compose de trois lettres: *k* est égal à vingt, *d* à quatre³⁰⁶ et *b* à deux, ce qui fait en tout vingt-six lettres: il s'agit d'Iblīs, de son épouse et de leurs vingt-quatre enfants qui tiennent leur place. Quiconque lie amitié avec eux, les adore; par ailleurs, l'Ami se dissocie de celui qui adore l'Adversaire. La véracité se réfère à l'Unicité de Notre Seigneur. Le mot *sidq* ("véracité")³⁰⁷ ressemble à *kidb* par le nombre de lettres, mais les deux mots se distinguent par leur forme et par leur signification, tout comme l'Adversaire ressemble à l'Ami, puisqu'il se fait passer pour lui et essaie de l'imiter, mais, en leur essence réelle, ils sont sûrement bien différents et distincts l'un de l'autre. Le mot *sidq* se compose également de trois lettres, comme mentionné ci-dessus: *s* vaut soixante, *d* quatre et *q* cent, ce qui fait en tout cent-soixante-quatre. Ce nombre contient le nombre quatre-vingt-dix-neuf, qui se rapporte aux dignitaires de l'Imamat, d'après ce que dit l'Énonciateur: "Allāh a quatre-vingt-dix-neuf noms, et celui qui saura les compter entrera dans le paradis (*ḡanna*)"³⁰⁸. En d'autres

³⁰⁶ Le caractère factice de ces calculs apparaît une fois de plus: selon le *ḥisāb al-ḡummal*, la lettre *dāl* vaut 700, alors que 4 est la valeur numérique de la lettre *dāl*; cf. Endress (1982), pp. 181-182.

³⁰⁷ Rappelons que les Druzes écrivent ce mot toujours avec *sin* au lieu de *ṣin*; voir *supra*, p. 98.

³⁰⁸ *Ḥadīṭ* célèbre, qui figure dans plusieurs recueils sunnites; cf. Wensinck (1936), I, p. 272.

termes: l'Imām de l'Unicité a quatre-vingt-dix-neuf propagandistes, et celui qui les connaît entre dans l'essence réelle de la prédication de l'Imām, laquelle enveloppe (*mustağinna*), c'est-à-dire entoure, ses partisans. Ce même nombre [164] contient également le nombre soixante, qui se réfère aux soixante propagandistes des deux Ailes, et le nombre quatre, une allusion aux quatre dignitaires supérieurs: *Dū Ma'a*, *Dū Maṣṣa*, la Parole et la Porte. Cela forme en tout cent-soixante-trois dignitaires religieux. Subsiste une unité, qui se réfère à l'Unicité de Notre Seigneur et à la connaissance de l'humanité du Lieu (*maqām*), de la lumière étincelante et parfaite, de l'être que tous les hommes doivent adorer, et de la forme visible de celui qui se manifeste à ses créatures sous une apparence humaine, connue auprès des hommes sous le nom d'al-Ḥākim.

* Qu'est-ce qui te fera connaître ce qu'est (*mā adrāka mā*)³⁰⁹ l'essence réelle d'al-Ḥākim? Pourquoi porte-t-il le nom d'al-Ḥākim dans son apparence actuelle, ce qui ne fut pas le cas lorsque [dans le passé] il se montra sous d'autres formes, d'autant plus que maintenant un de ses serviteurs juge sur l'ensemble des juges (*yaḥkum 'alā ḡamī' al-ḥukkām*): le juge suprême (*qāḍī al-quḍāt*) Aḥmad b. al-'Awwām³¹⁰? Il faut que les Unitaires doués d'intelligence connaissent le secret de ce nom, ainsi que le sens véritable d'al-Ḥākim et du titre *al-Ḥākim bi-Amr Allāh*³¹¹. Il a dit dans le Coran: *Allāh les appelle au séjour de la Paix*³¹². Extérieurement, le propagandiste le plus éminent est Ḥatkīn³¹³, qui pourtant n'est qu'un faible³¹⁴ serviteur, alors qu'en réalité le propagandiste le plus éminent

* 517

³⁰⁹ Formule empruntée au Coran: p.ex. S. 69: 3; 74: 27; 77: 14; 82: 17, 18.

³¹⁰ Al-Ḥākim confia en 1015 le poste de *qāḍī al-quḍāt* à Aḥmad b. Muḥammad b. al-'Awwām (ou Ibn Abī al-'Awwām), bien qu'il fut sunnite de rite ḥanbalite (selon Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Raf' al-iṣr*, éd. al-Māḡid, Le Caire 1957, I, pp. 101-106) ou plus vraisemblablement ḥanafite; cf. Lev (1991), pp. 136-137; Walker (1993), pp. 166-167; Walker (1999), pp. 7, 24. Sur la question du *madḥab* d'Ibn al-'Awwām, voir Leiser (1981), pp. 159-160; Walker (2003), p. 94.

³¹¹ Dans ce qui suit, Ḥamza soutient qu' *Allāh* peut être compris en trois sens très différents, à mesure que l'on considère le nom (*al-ism*), la chose nommée (*al-musammā*) ou l'essence de cette chose (*ma'nā*): en tant que "nom", *Allāh* se réfère à un "esclave" turc, le chef de la *da'wa* ismaélienne Ḥatkīn; "la chose nommée" par *Allāh* est l'Imām, à savoir Ḥamza lui-même; enfin, "l'essence" d' *Allāh* est la divinité (*lāhūt*) d'al-Ḥākim. Des spéculations analogues sur le nom, le signifiant et le signifié forment le noyau de la théologie nuṣayrie (cf. Bar-Asher & Kofsky [2002], pp. 99-106), mais elles ne semblent pas avoir été poursuivies dans les autres traités de Ḥamza.

³¹² S. 10: 25. Par une exégèse audacieuse, Ḥamza déduit de la première partie de ce verset — *Allāhu yad'ū* — qu' *Allāh* est un propagandiste, un *dā'ī*!

³¹³ Parallèlement à la nomination d'Ibn al-'Awwām comme *qāḍī al-quḍāt*, al-Ḥākim confia la charge de *dā'ī ad-du'āt* au Turc Ḥatkīn aḍ-Ḍayf; cf. Walker (1993), p. 170.

³¹⁴ Il y a là un jeu de mots entre *da'īf* ("faible") et Ḍayf, le surnom de Ḥatkīn; sur la signification de ce nom, voir Walker (1993), pp. 168-170.

est l'Imām, un esclave de Notre Seigneur. Que faut-il entendre par l'expression *al-Ḥākim bi-Amr Allāh*? Quelle est sa véritable signification? Le Coran se présente sous sept sens différents³¹⁵; chaque nom s'y rapporte à des personnes louables et à des personnes blâmables, tandis que l'essence véritable et la signification du nom ne sont autres que le Seigneur. *Allāh*, en tant que nom (*ism*), se réfère au propagandiste (*dā'ī*), car il a dit: *Allāh les appelle (yad'ū) au séjour de la Paix*: la paix, est l'Imām, et sa demeure est l'Unicité de Notre Seigneur. *Allāh*, en tant que chose nommée (*musammā*), est l'Imām suprême, qui est maintes fois mentionné dans le Coran. Enfin, *Allāh*, en tant que signification (*ma'nā*), est l'instaurateur du nom et de la chose nommée, la divinité de Notre Seigneur, qui ne peut être perçue, mais enveloppe les quatre natures religieuses tout en restant éloignée d'elles. Par *Allāh* il faut entendre ici la divinité universelle (*al-lāhūt al-kullī*), qui nous est voilée, bien que Notre Seigneur ne soit pas caché à son humanité. Son action émane de cette partie qui nous est voilée, tout comme les paroles qu'il énonce: aussi, la divinité n'est pas cachée à l'humanité, mais c'est vous qui n'êtes pas en mesure de la contempler et qui n'avez pas la force pour comprendre son essence réelle. Par *al-Ḥākim* il faut entendre qu'il exerce le pouvoir (*yaḥkum*) sur tous les Énonciateurs, Fondements, Imāms et Arguments, et qu'il les subjugue à son pouvoir (*ḥukm*) et à son autorité, vu qu'ils sont les serviteurs de son règne, les esclaves de sa prédication. Quant à *al-Ḥākim bi-dātihi*, l'essence (*dāt*) est * la nature réelle de sa divinité. * 518 Gloire à celui qui exerce le pouvoir par soi-même, et non de la part d'un autre qui lui imposerait ses ordres et ses interdits. On peut trouver quelqu'un qui lui ressemble par la forme, mais non réellement, vu que son essence réelle demeure imperceptible à l'imagination et inaccessible à la science rationnelle. Toutefois, nous allons tenter une comparaison suivant nos capacités et nos moyens, afin que les Répondants entrevoient en partie la puissance de Notre Seigneur. Ainsi, on pourrait le comparer à une personne corporelle douée de raison (*nātiq*): il possède un esprit subtil lié à ce corps grossier; il a un intellect qui lui permet d'organiser les choses et il sait vers quel but cet intellect le dirige. Cependant, les autres hommes ne connaissent pas son intellect; ils en ignorent l'état et l'essence véritable, car ils n'en perçoivent que la partie qu'il leur montre. L'intellect est l'esprit subtil, mais sa manifestation ne peut se faire qu'à partir du corps grossier. Aussi, personne ne peut dire que l'intellect apparaît sans corps, l'esprit n'étant perçu que par le corps. De même,

³¹⁵ Sans doute les sept modes de récitation dont il est question dans la pièce n° 6 (voir *supra*, p. 163 n. 168).

Notre Seigneur nous fait connaître sa divinité par la face apparente de son humanité; il nous adresse la parole, sous une forme pareille à la nôtre, sans quoi nous ne pourrions ni le connaître, ni le percevoir. Il nous a montré sa forme visible, son Lieu humain. En revanche, la majesté de sa divinité demeure imperceptible aux yeux; le “comment” et le “où” en sont inconnaissables, alors que lui connaît vos secrets avant même qu’ils soient formés dans vos cœurs, lui qui s’élève au-dessus de leurs descriptions.

Assemblée d’Unitaires, veillez donc à ce que vos paroles soient véridiques, protégez les frères, soyez satisfaits et soumis à Notre Seigneur en chaque siècle et à chaque moment, et cessez toute opposition aux actions de Notre Seigneur. S’il exigeait qu’un de vous tue son fils, il devrait exécuter cet ordre sans la moindre répugnance, car quiconque fait une chose à contrecœur n’en recevra aucune récompense; par contre, celui qui est satisfait de ses actes, se soumet à ses ordres et n’agit pas en hypocrite envers l’Imâm de ce temps, fait partie des Unitaires, qui ne craignent ni le sens apparent, ni l’associationnisme lié au sens caché. Abstenez-vous de répéter les propos des associateurs et d’imiter les actions des infidèles; ne cherchez pas refuge * dans une maison en ruine et n’allez pas vous asseoir sous un pilier branlant; ne refusez pas la boisson qu’on vous offre et ne désirez pas l’eau amère ni le mirage trompeur, car vous péririez tous jusqu’au dernier d’une faim continuelle et d’une soif impossible à étancher. Cela signifie que vous seriez coupés de la science de la Vérité et que vous renoueriez avec le sens apparent par un retour à la loi. Que Notre Seigneur nous protège contre cela, lui qui est très digne de louanges et très saint, en tant que principe de l’instauration (*mubdi‘ al-ibdā‘*), qui rassemble ce qui est dispersé, qui s’élève au-dessus des cieux et occupe sur terre le plus haut rang. * 519

D’ici peu, Notre Seigneur va faire paraître son épée par mon intermédiaire; il décimera les hérétiques, démasquera les apostats et les livrera au déshonneur et à la honte devant tout le monde³¹⁶. Ceux qui auront échappé à l’épée devront payer la capitation, après s’être humiliés³¹⁷, et seront obligés de porter sur leurs vêtements la marque distinctive (*ġiyār*)³¹⁸,

³¹⁶ Assaad (1974), p. 169 n. 5, voit en ce passage un anachronisme, puisque selon lui Ḥamza y annoncerait la sortie triomphale d’al-Hākīm de son occultation (*ġayba*). En réalité, il n’y a aucune allusion à la *ġayba* d’al-Hākīm en ce texte. Le passage prouve seulement que dès le début le mouvement druze avait un caractère messianique.

³¹⁷ Cf. S. 9: 29.

³¹⁸ La loi islamique impose aux *ḍimmīs* de porter sur leurs vêtements une marque discriminatoire permettant de les distinguer des musulmans. Il s’agissait généralement d’une pièce d’étoffe de couleurs variables, placée sur l’épaule (M. Perlmann, “*Ġhiyār*”, dans

bien qu'ils détestent cela³¹⁹. Pour ce qui est de la marque distinctive et du tribut, ils seront divisés en trois catégories. La marque distinctive des adversaires de 'Alī (*nawāṣib*)³²⁰ consistera à porter à chaque oreille un anneau de plomb d'un poids de vingt dirhams, alors que l'extrémité de leur manche gauche devra être teintée en couleur gris-cendrée³²¹; leur tribut s'élèvera à deux dinars et demi: ce sont les juifs de la communauté de Muḥammad³²². La marque distinctive des partisans de l'exégèse ésotérique qui s'arrêtent auprès du néant³²³, consistera à porter à chaque oreille un anneau de fer d'un poids de trente dirhams, alors que l'extrémité de leur manche droite devra être teintée en noir; leur tribut s'élèvera à trois dinars et demi: ce sont les associateurs, les chrétiens de la communauté de Muḥammad. La marque distinctive des apostats qui se détournent de l'Unité de Notre Seigneur, consistera à porter à chaque oreille un anneau de verre noir d'un poids de quarante dirhams; ils porteront sur la tête un bonnet pointu (*turfūr*) en peau de renard³²⁴; à hauteur de la poitrine, leurs vêtements seront teintés en couleur de plomb gris; leur tribut s'élèvera à cinq dinars par an: ce sont les hypocrites, les Mages de la communauté de Muḥammad. Ces taxes seront également exigées des vieillards, des jeunes gens, des femmes, des adolescents * et même des enfants au berceau. On pèsera chaque année leurs anneaux et ceux qui offriront la moindre résistance auront la tête coupée. Le tribut sera prélevé à Miṣr dans la Mosquée de 'Amr b. al-'Āṣ, près de la niche de prière (*qibla*); il sera prélevé à Damas dans la Mosquée de Mu'āwīya et à Bagdad dans la mosquée située dans la partie occidentale de la ville. Al-'Abbās³²⁵ sera pris comme on prend un homme influent et

* 520

El', II, p. 1100). Al-Ḥākim émit plusieurs édits pour rappeler aux juifs et aux chrétiens l'obligation du *ḡiyār*; cf. Halm (1986), pp. 29-35. Mais pour l'auteur druze, lors du triomphe d'al-Ḥākim, les musulmans sunnites et chiïtes devront eux aussi porter le *ḡiyār* et payer la *ḡizya*, ce qui signifie qu'ils seront assimilés aux autres *ḡimmīs*.

³¹⁹ Cf. S. 23: 70; 43: 78; etc.

³²⁰ À savoir les sunnites.

³²¹ Il s'agit de la couleur du pigeon; cf. *fāḥī*: "dove coloured" (Steingass [1892], p. 902); "épithète d'une espèce de soie" (Dozy [1967], II, p. 244); *fāḥt*: "moonlight; the light of the moon when it first appears, and hence the derivation of *fāḥita* as the name of a certain bird, because of its colour; *fāḥita*: a certain well-known bird of those having neck-rings; a species of pigeon, marked with a neck-ring" (Lane [1877], p. 2348).

³²² Une comparaison analogue entre les *nawāṣib* et les juifs, suivie d'une mise en parallèle d'autres "hérétiques" musulmans avec les chrétiens et les Mages, est élaborée par Kirmānī. *Mabāsīm*, p. 116.

³²³ Les chiïtes, et en particulier les Ismaéliens, qui restent attachés au *bāḥin*.

³²⁴ Maqrīzī, *Itti'āz*, II, p. 65, rapporte que lors de la parade d'Abū Rakwa à travers les rues du Caire avant son exécution, on avait mis sur la tête du rebelle vaincu un *turfūr* *ṭawīl*, par dérision et pour l'humilier; cf. Van Nieuwenhuys (2003), p. 260.

³²⁵ Sans doute s'agit-il du calife abbaside.

puissant; on le fera circuler à travers tous les pays, jusqu'à ce qu'il arrive dans la ville de Balḥ au Khorassan, où Notre Seigneur se mettra en colère contre lui. Alors, la parole atteindra son accomplissement et le livre son terme. Il sera égorgé dans une cuvette en or: ce sera le jour de l'Inéluctable (*al-wāqī'a*)³²⁶ et du Regret (*an-nadāma*)³²⁷. Les Lois seront totalement abolies et la doctrine éternelle apparaîtra. Notre Seigneur sera adoré dans toutes les langues et on le connaîtra sous tous les noms et attributs. On criera dans tous les recoins de la terre et dans tous les pays: "À qui revient la souveraineté aujourd'hui et pour toujours?" On répondra: "À Notre Seigneur al-Ḥākim, l'Irrésistible, le Puissant, le Très-fort, qui s'élève au-dessus de leurs descriptions". Chacun sera récompensé en fonction de ses mérites, sans la moindre injustice. Gloire à Notre Seigneur seul, qui n'a pas d'associé. Le Seigneur nous suffit. Quel excellent auxiliaire et protecteur!

J'ai écrit cette copie au mois de Muḥarram de la deuxième année de l'ère du serviteur de Notre Seigneur, Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre Seigneur et par l'intensité de son pouvoir, lui l'unique.

Le "Traité de l'initiation et du degré ultime" est à présent terminé, par la gloire et la faveur de Notre Seigneur.

³²⁶ Expression coranique qui désigne l'Heure du Jugement dernier; cf. S. 56: 1; 69: 15.

³²⁷ Cf. S. 10: 54; 34: 33.

10. La limite suprême³²⁸ et le bon conseil³²⁹

Ḥamza s'adresse en cette épître, écrite en Rabīʿ II 410 (août-septembre 1019), aux Unitaires qui ont apostasié suite aux troubles de 408-409 — ceux-ci ont entraîné la suspension de la *da'wa* pendant toute l'année 409 — afin de leur expliquer le sens de ces événements tragiques et de les inciter à revenir au sein de la communauté. La présente épître est la première tentative d'interpréter les faits à la lumière de la doctrine druze et de les intégrer dans sa conception de l'histoire sacrée. Pour Ḥamza, il s'agit d'une période d'épreuve (*miḥna*), marquée par l'occultation temporaire (*istitār*) de la divinité d'al-Ḥākim. Des exégèses hardies doivent montrer que le Coran fait état de ces événements et annonce le triomphe de la doctrine unitaire, après l'échec final de l'islam.

En outre, selon Ḥamza, les persécutions à l'égard des Unitaires et le retrait d'al-Ḥākim ont été provoqués par l'action maléfique de l'Adversaire qui, à chaque manifestation de la divinité ou d'un de ses dignitaires, apparaît pour contrecarrer son action³³⁰. Dans le cas présent, l'Adversaire ou Iblīs n'est autre que Naštakīn ad-Darazī, le rival de Ḥamza: par orgueil personnel, Darazī a voulu usurper l'imamat; il s'est fait des disciples et a prêché pour son propre compte une doctrine erronée, sans l'approbation d'al-Ḥākim³³¹. Usant de moyens peu scrupuleux, il a provoqué de vives réactions dans le peuple et auprès des soldats turcs, jetant le discrédit sur tout le mouvement unitaire.

Quant aux faits mêmes, Ḥamza les évoque d'une manière allusive et fort obscure, manifestement dans le but d'en accentuer le caractère extraordinaire: sa résistance héroïque, avec seulement une poignée de fidèles, aux assauts d'une immense troupe de soldats turcs armés jusqu'aux dents, est qualifiée de miracle (*mu'ǧiza*), tout comme l'intervention "surnaturelle" d'al-Ḥākim qui mit fin au combat. Le cours précis des événements de 408, que Ḥamza reprendra dans des écrits ultérieurs (n° 16 et 19), demeure fort embrouillé, d'autant plus que les faits rapportés dans les *Rasā'il* sont parfois difficiles à concilier avec les récits des historiens non-druzes et avec les élaborations légendaires de la tradition druze ultérieure³³².

³²⁸ La "limite suprême" (*al-ǧāya*), tout comme le "degré ultime" (*an-nihāya*), désigne le *Tawhīd*; voir *supra*, n° 9, p. 193 n. 284, p. 197.

³²⁹ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1833), pp. 100-108; de Sacy (1838), II, pp. 166-169, 170-175; Dupont (1994), pp. 110-112. Une trad. anglaise, faite à partir de la version française de Venture de Paradis, aurait paru dans *Appendix to the Memoirs of Baron de Tott* (Londres, 1786; cf. *supra*, p. 143 n. 95) selon de Sacy (1833), p. 100.

³³⁰ Voir *supra*, pp. 48-49, 60-61; De Smet (2004: 2), pp. 19-34.

³³¹ Sur le conflit entre Ḥamza et Darazī, voir Assaad (1974), pp. 165, 176-179; Dupont (1994), pp. 27-28; Hodgson (1962), pp. 5-20; Schmucker (1979), pp. 42-43; 49-50; Yassyn (1985: 4), pp. 15-22.

³³² Voir *supra*, pp. 21-29. La version druze des faits, tirée de sources postérieures aux écrits canoniques, a été résumée par Makarem (1974), pp. 19-22; voir en outre Guys (1863: I), p. 64; Abu-Izzeddin (1984), pp. 103-104; Swayd (1998), pp. 20-21. Les données rapportées par les historiens non-druzes ont été réunies par Bryer (1975), pp. 71-80.

* Je me confie entièrement au Commandeur des Croyants, auquel je demande secours en toute entreprise³³³. De la part du serviteur et de l'esclave du Commandeur des Croyants, Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée du Commandeur des Croyants et par l'intensité de son pouvoir, lui l'Unique. Nous n'invoquons que son secours et nous n'adorons que lui, à l'exclusion de tout autre, qu'ils soient parmi les premiers ou les derniers. Il est très éloigné par rapport à l'ensemble des Énonciateurs, des Fondements et des Imāms, les Guides. Cette épître s'adresse à tous ceux qui ont répondu à la prédication de Notre Seigneur, l'ont adoré et ont prétendu à la dignité de la foi, mais qui ensuite ont apostasié et émis des doutes au sujet des actions du Maître de cette époque. Les multiples richesses des adversaires et le désir d'avoir des enfants, des maisons et des femmes les ont rendu avides, de sorte qu'ils ont négligé ce qui leur a été prescrit par l'Énoncé parfaitement clair (*al-bayān*)³³⁴ et qu'ils ont ignoré l'époque de l'occultation (*istitār*)³³⁵ et de l'épreuve (*imtiḥān*).

Avez-vous vendu la religion pour des figues? Vos cœurs sont-ils vides de vérités et de certitude? Êtes-vous retournés à l'époque d'ignorance (*ḡāhiliyya*) des ancêtres? L'indulgence de Notre Seigneur envers les associateurs qui le renient vous a-t-elle égarés? Pensez-vous que sa lumière se soit éteinte pour toujours, tandis que le feu des ennemis s'est ravivé et répandu à travers le monde? Cela n'est nullement le cas! Bien au contraire, c'est vous qui êtes dans la position la plus précaire, alors que Notre Seigneur connaît beaucoup mieux ce que vous décrivez et les croyances que vous renfermez dans vos cœurs. Même si la blancheur de l'écume et son élévation sur la surface de l'eau limpide vous remplissent d'étonnement, la force de l'écume disparaîtra, sa blancheur se dissipera, sa puissance et sa vigueur passeront. Il ne restera qu'une eau douce, limpide, vivifiante pour celui qui en boit. Si la cause des adversaires et la gravité des forfaits qu'ils commettent envers les croyants vous effrayent

³³³ L'apparition en cet exorde du titre *amīr al-mu'minīn* pour désigner al-Ḥākim surprend, car il est considéré par Ḥamza même comme une forme de *širk* (voir *infra*, n° 14, pp. 294-295). Toutefois, il en existe d'autres exemples dans le Canon; voir *supra*, p. 83 et *infra*, n° 20, p. 356; n° 26, pp. 375-376.

³³⁴ *Al-Bayān*, une des épithètes usuelles du Coran, se réfère ici à l'enseignement de Ḥamza.

³³⁵ Notons l'emploi du terme *istitār* pour désigner l'occultation temporaire de la divinité d'al-Ḥākim pendant l'année 409: conformément à l'usage ismaélien, *istitār* ou *satr* signifie le retrait temporaire de l'Imām, principalement pour des raisons de sécurité, contrairement à *ḡayba*, l'occultation de l'Imām en sa qualité de Mahdī ou de Résurrecteur (Qā'im); celle-ci implique sa survie prolongée dans l'attente de la parousie; cf. Halm (1988), pp. 222, 227; Daftary (1990), p. 411.

et vous remplissent de terreur, si de surcroît vous estimez que Notre Seigneur n'a aucun pouvoir contre eux, vous avez renié sa grâce, refusé sa divinité * et la magnificence de sa nature, et vous lui avez associé Pharaon et Hāmān³³⁶, le Veau et Satan³³⁷. Nous nous réfugions auprès de Notre Seigneur contre cela et nous nous purifions devant lui de toutes leurs croyances.

Vous devez considérer ce qui est rapporté dans le Coran et en méditer le sens réel, notamment quand il dit à Muḥammad³³⁸: *Dis: "Qui est le Seigneur des cieux et de la terre?"*. Le Seigneur se réfère ici à l'Argument de la divinité de Notre Seigneur; les cieux sont les Énonciateurs et la terre les Fondements. Puis, le discours aborde un autre sujet: *Dis: "C'est Allāh!"*, à savoir la divinité de Notre Seigneur prise en son sens réel, indéfinissable et indescriptible. *Dis: "Prendrez-vous en dehors de lui des maîtres — c'est-à-dire des divinités — qui ne détiennent pour eux-mêmes ni profit, ni dommage?"*, c'est-à-dire ni sens apparent, ni sens caché. *Dis: "L'aveugle est-il semblable à celui qui voit?"*, en d'autres termes: l'homme qui associe d'autres divinités à Notre Seigneur est-il semblable à celui qui professe son Unicité, vu que l'associateur demeure aveugle envers l'être qu'il adore, tandis que l'Unitaire le voit selon ses capacités? *Les ténèbres sont-elles semblables à la lumière?* — les ténèbres sont les Imāms de l'errance, la lumière les Imāms de la juste direction, les lumières les dignitaires de Notre Seigneur — *ou bien ont-ils donné à Allāh des associés* — c'est-à-dire à Notre Seigneur — *qui auraient créé comme lui-même a créé* — c'est-à-dire: qui ont nommé des dignitaires pareils à ceux de Notre Seigneur — *de sorte que cette création leur paraîtrait identique à la sienne*", à savoir les propagandistes de l'associationnisme par rapport aux propagandistes de l'Unicité. *Dis: "Allāh — Notre Seigneur — est le Créateur de toute chose, il est l'Unique, le Dominateur suprême"*³³⁹, en d'autres termes: il n'a pas d'associé; il fait même périr par sa force les vainqueurs et il les subjugué par la vigueur de sa nature. *Il fait descendre une eau du ciel*: la science de l'Imām. *Elle coule dans les vallées à la mesure de leur capacité (bi-qadarihā)*: les Arguments qui agissent de sa part; ce sont les vallées ouvertes (*qaddarahā*) par l'Imām de cette époque, afin

³³⁶ Vizir et complice de Pharaon selon le Coran; cf. S. 28: 6, 8; 29: 39; 40: 24, 36.

³³⁷ Le Veau d'Or et Iblīs / Satan se réfèrent à Darazī, voir *supra*, p. 196 n. 293.

³³⁸ L'auteur s'engage ici dans une longue exégèse de S. 13: 16-18, versets dans lesquels il retrouve les principaux dignitaires de la *da'wa*, ainsi que le triomphe de la doctrine unitaire sur l'associationnisme.

³³⁹ S. 13: 16.

que la science y coule vers les Répondants. *L'inondation charrie une écume qui surnage*: l'écume du sens apparent; elle s'associe à la science des vérités, qui est le flot de l'Argument. *Ce que l'on fait fondre au feu*³⁴⁰: il s'agit du commun des partisans du sens apparent, qui allument la Loi, * ce feu qui brûle les corps. N'as-tu pas vu que ces gens (le Seigneur les maudisse et les confonde!) ont mis le feu à la porte de la mosquée et l'ont incendiée³⁴¹? Ils visaient par là l'Argument de Notre Seigneur, qui est la porte des hommes, et voulaient faire vaincre la Loi à leur détriment. Mais une fois que la porte de la mosquée, qui était en bois, avait brûlée, ils trouvèrent à l'intérieur une autre porte, en pierre cette fois, contre laquelle le feu ne pouvait rien; en outre, il n'y avait aucune ouverture percée dans le mur. Ainsi, leur projet échoua et leurs peines furent vaines. La porte qu'ils ont incendiée par le feu se réfère à l'aspect apparent de la foi et à son premier degré: le propagandiste en charge de l'initiation (*dā'ī al-ihrām*)³⁴². Une fois qu'ils l'ont vaincu par la force de la Loi, qui est le feu ardent, la porte en pierre dure leur apparaîtrait: c'est l'Imām de cette époque. Une étroite lucarne y est pratiquée, par laquelle personne ne peut entrer, sauf s'il est un de ses compagnons ou de ses seigneurs, en qui les habitants du lieu ont confiance. D'une façon analogue, l'Unicité de Notre Seigneur et son adoration se réfèrent à la porte de la lucarne, une porte étroite que personne ne peut franchir par l'adoration et la profession de l'Unicité, si le Seigneur ne lui a pas octroyé cette faveur. Il dit donc: *Ce que l'on fait fondre au feu* — comme mentionné ci-dessus — *pour en retirer des bijoux* — l'ornement du sens apparent — *et des outils, produit une écume semblable. Ainsi*

* 523

³⁴⁰ S. 13: 17.

³⁴¹ La tradition druze rapporte que lors des troubles de l'année 408, les soldats turcs avaient mis le siège devant la Mosquée Raydān, où Ḥamza s'était retranché avec quelques fidèles: c'est la glorieuse "Journée d'al-Kā'ina", que Ḥamza évoquera dans la pièce n° 19. Les Turcs ayant mis le feu à la porte extérieure de la mosquée, qui était en bois, ils pénétrèrent dans la cour; mais Ḥamza s'était retiré dans la salle de prière, fermée par une porte en pierre; cf. Makarem (1974), p. 21. Ce récit est confirmé par Ibn Zāfir. *Aḥbār ad-Duwal al-munqaṭi'a*, p. 54: à la recherche de Ḥamza, les soldats se rendirent à la Mosquée Raydān; "ils mirent le feu à la porte de la mosquée, mais ne purent le trouver" (voir *supra*, p. 25). Ḥamza donne à cet événement une explication allégorique: la porte en bois signifie le *zāhir*, la porte en pierre le *bāṭin*, l'étroite lucarne est la "troisième voie" menant au *Tawḥīd*.

³⁴² Selon de Sacy (1833), p. 101, *dā'ī al-ihrām* signifierait "le ministre qui invite à faire le pèlerinage à La Mecque". Toutefois dans le chiisme, l'*ihrām*, le fait de revêtir l'habit du pèlerin, est une image pour l'initiation: le *muḥrim* est habilité à pénétrer dans l'enceinte sacrée, ce qui signifie qu'il a accès à la présence de l'Imām; cf. Ivanow (1948), pp. 48, 83, 103; Morris (2001), pp. 50, 120, 192 n. 131. Dès lors, le *dā'ī al-ihrām* est le dignitaire qui fait passer du *zāhir* au *bāṭin*.

*Allāh propose en paraboles le vrai — l'Imām — et le faux: l'Adversaire. L'écume s'en va au rebut — on parle du sens apparent — mais ce qui est utile aux hommes — la profession de l'Unicité — reste sur la terre: c'est-à-dire demeure auprès de l'Argument et des Unitaires qui le suivent. Allāh propose ainsi des paraboles³⁴³, en d'autres termes: il nomme les propagandistes, car le propagandiste est comparé à l'Imām par nécessité, non réellement. Pour cette raison on les nomme des paraboles, c'est-à-dire des choses. À ceux qui auront répondu à leur Seigneur — donc à leur Imām — la très belle récompense est destinée: l'adoration. Quant à ceux qui ne lui auront pas répondu, même si, possédant tout ce qui se trouve sur la terre, — c'est-à-dire: même s'ils maîtrisent la science du Fondement — et même le double — la science de l'Énonciateur — ils l'offraient en rançon pour leurs péchés, — la rançon pour l'adoration de Notre Seigneur — * voilà ceux dont le compte est* * 524 *très mauvais; leur refuge sera la Géhenne: l'Imām de l'errance. Quel détestable lit de repos³⁴⁴: c'est-à-dire l'ignominie et les autres vices de ceux dont la croyance s'entâche d'infidélité et d'associationnisme.*

Par Allāh, assemblée de Répondants, *ne soyez pas comme ceux qui se sont divisés et qui se sont opposés les uns aux autres après que les preuves décisives leur sont parvenues: c'est-à-dire les propagandistes de Notre Seigneur. Voilà ceux auxquels un terrible châtement est destiné³⁴⁵, notamment leur retour vers l'errance et la vanité du sens apparent. Assemblée de Répondants, sachez que vous serez interrogés d'ici peu, que vous devrez vous présenter à votre Imām et qu'on vous demandera des comptes au sujet des prescriptions de l'Unicité. Si cet homme est au nombre de ceux qui sont proches de Dieu, — c'est-à-dire qui professent son Unicité — il trouvera le repos, les parfums — l'Imām et son second, car l'Imām représente la vie et l'esprit des croyants, alors que son propagandiste est leur parfum; c'est à partir de lui qu'ils flairent la science véritable — et les Jardins du Délice³⁴⁶: c'est-à-dire la prédication de l'Unicité, puisque l'Unicité de Notre Seigneur est le délice éternel. Mais s'il est au nombre des négateurs de l'Unicité, égarés des vérités de la religion, un séjour dans l'eau bouillante — la prédication du sens apparent — et l'exposition dans la Fournaise — la combustion de son cœur par la mécréance et l'associationnisme — lui sont destinés.*

³⁴³ S. 13: 17.

³⁴⁴ S. 13: 18.

³⁴⁵ S. 3: 105.

³⁴⁶ S. 56: 88-89.

*Ceci est la Vérité évidente! Glorifie le Nom de ton Seigneur, le Très-Grand!*³⁴⁷: c'est-à-dire l'Imām suprême, *Dū Ma'a*³⁴⁸.

Assemblée d'Unitaires, je vous convie à vous repentir et à demander pardon pour vos doutes religieux lors de l'épreuve (*miḥna*) et de l'occultation (*istitār*). Montrez donc du repentir et subissez patiemment l'épreuve, car *c'est mieux pour ceux qui sont patients*³⁴⁹. *Je n'attends aucun don de votre part. Je ne désire pas que vous nourrissiez Notre Seigneur. Il est le Dispensateur de tous les biens; il est le Maître*³⁵⁰ du bienfait suprême. *Ô mon peuple! Je ne vous demande pas un salaire pour cela. Mon salaire n'incombe qu'à celui * qui m'a créé*: il s'agit de * 525 Notre Seigneur al-Hākīm, l'Un, l'Isolé, l'Éternel, qui dans l'essence réelle de sa divinité n'a pris ni épouse, ni enfant, et qui a créé et instauré chaque chose et a pouvoir sur tout. *Ô mon peuple! Demandez pardon à votre Seigneur, puis revenez vers lui. Il enverra du ciel, sur vous, une pluie abondante* — il vous manifestera la science de l'Imām au gré des cycles, sans le moindre secret ni occultation — *et il ajoutera une force à votre force*: c'est-à-dire une science à votre science. *Ne vous détournez pas de lui en devenant coupables*³⁵¹: c'est-à-dire ne redevenez pas des associateurs. Or, qui doute de lui, lui associe d'autres créatures; quiconque lui associe d'autres créatures, n'aura jamais de repentir. Chaque fidèle qui répond à la prédication de l'Unicité doit joindre l'action à ses paroles; son cœur fera preuve de satisfaction et de soumission; sa tente (*bayt*) sera tissée de justice et d'Unicité. Quiconque entre dans l'Unicité par le seul désir de volupté et de licence, alors que sa doctrine n'est qu'une parole proférée par la langue, sans la moindre sincérité dans le cœur, sera accusé de mensonge par les évidences de l'épreuve. *Celui qui retourne sur ses pas ne nuit en rien à Notre Seigneur, mais il récompense ceux qui sont reconnaissants*³⁵². *Chaque âme sera rétribuée pour ce qu'elle aura acquis. Personne ne sera lésé*³⁵³. *Les hommes se partagent en deux groupes: d'une part, l'aveugle et le sourd, d'autre part: celui qui voit et celui qui entend. Sont-ils comparables? Ne réfléchissez-vous pas*³⁵⁴? Aucun apostat de la religion de Notre Seigneur ne doit

³⁴⁷ S. 56: 92-96.

³⁴⁸ Qui n'est autre que Ḥamza lui-même.

³⁴⁹ S. 16: 126.

³⁵⁰ S. 51: 57-58.

³⁵¹ S. 11: 51-52.

³⁵² S. 3: 144.

³⁵³ S. 45: 22.

³⁵⁴ S. 11: 24.

s'imaginer qu'en renonçant à la religion il se libérera du sens apparent, ni que sa fuite le purifiera des enfants des prostituées. *Si Allāh vous frappe d'un malheur, nul autre que lui ne l'écartera de vous. S'il désire pour vous un bien, nul ne détournera de vous sa faveur. Il la donne à qui il veut, parmi ses serviteurs. Il est celui qui pardonne, il est miséricordieux*³⁵⁵.

Sachez que le cas du Répondant qui a apostasié de la religion de Notre Seigneur après avoir été témoin des actions des Turcs envers les croyants³⁵⁶ et de l'indulgence de Notre Seigneur à leur égard, relève d'un des trois vices suivants. En premier lieu, celui qui adhère à la religion par contrainte ou par obligation, et non par conviction, * ou par simple curiosité et non par amour pour la Vérité, appartient au nombre des hypocrites, relégués au fond le plus profond de l'enfer. Il s'est dissocié du Fondement et de l'Énonciateur, et il est coupé de la connaissance du Créateur³⁵⁷, du Suivant et du Devançant. En deuxième lieu, il y a l'homme qui professe la doctrine et la religion de Notre Seigneur par le seul désir d'acquérir des richesses matérielles, ou d'accroître sa puissance en convoitant une dignité quelconque. Sa cupidité le précipite, pour ce qui concerne Notre Seigneur, au bord du Gouffre infernal (*al-hāwīya*)³⁵⁸, car il n'est pas droit dans la pratique du sens apparent et ne connaît pas pour autant les essences réelles; en réalité, il n'obtiendra point l'objet désiré, ni en ce bas monde éphémère, ni dans l'Au-delà permanent. Le troisième cas concerne celui qui pratique son culte et professe son Unicité aussi longtemps qu'il est lui-même dans la prospérité, tout en recherchant la puissance et la faveur. Mais dès que le Seigneur le soumet à la tentation en se retirant derrière un voile (*sutra*), qu'il l'éprouve par une multitude d'ennemis et *en mesurant ses dons* — c'est-à-dire la science de la Vérité —, il dit: *Mon Seigneur m'a dédaigné*³⁵⁹. Alors, il oublie la croyance qu'il a professée, il renie la grâce de son Créateur, ainsi que le pacte conclu avec son Imām et son intermédiaire.

* 526

³⁵⁵ S. 10: 107.

³⁵⁶ Les historiens non-druzes s'accordent à attribuer aux soldats turcs un rôle majeur dans la lutte contre Ḥamza et Darazī en 408: cf. Yaḥyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, II, p. 421; Ibn Zāfir, *Aḥbār ad-Duwal al-munqaṭi'a*, pp. 53-54. À en croire ce dernier, Darazī, traqué par les troupes turques, s'était réfugié dans le palais califal. Les soldats exigèrent d'al-Ḥākim qu'il leur fut livré, avec pour argument que Darazī étant d'origine turque, il revenait à eux de l'exécuter; voir *supra*, p. 25.

³⁵⁷ *Al-fātiq ar-rātiq*: "celui qui défait et qui rétablit", expression non-coranique parfois employée comme nom divin en rapport avec l'activité créatrice; cf. Gimaret (1988), p. 67.

³⁵⁸ Un des noms coraniques de l'Enfer: S. 101: 9.

³⁵⁹ S. 89: 16.

Il en rejette le contenu: la véracité du langage, la protection des frères, la satisfaction envers les actes de Notre Seigneur quels qu'ils soient, la soumission au commandement de Notre Seigneur dans le bonheur et dans l'adversité. Il se détourne de son intermédiaire et de son Imām, craignant pour sa vie, soucieux de sa personne et par peur de tout perdre. Il appartient au nombre de ceux qui croient, puis deviennent mécréants, pour ensuite accroître leur mécréance, comme s'ils n'avaient jamais professé l'islam, ni cru en l'Unité. Ainsi, il dit dans le Coran parfaitement clair (*al-Qurān al-mubīn*): *Ô vous qui croyez! Craignez Allāh* — c'est-à-dire la divinité de Notre Seigneur — *et restez avec ceux qui sont sincères*, c'est-à-dire les Unitaires qui disent avec leurs langues: "nous croyons en lui" et confirment la véracité de leurs propos par la fidélité de leur cœur et la pratique de bonnes actions. Il poursuit: *Il n'appartient pas aux habitants de Médine* — ceux qui ont répondu à la prédication de la Vérité — *et à ceux qui sont autour d'elle* — les partisans de l'exégèse ésotérique qui ne vont pas au-delà du Fondement — *de rester en arrière du Prophète d'Allāh*³⁶⁰; * le Prophète désigne ici l'Imām suprême, Allāh

* 527

la divinité de Notre Seigneur qui réunit les envoyés. Preuve en est que le Prophète véritable est l'Imām, comme il dit dans le Coran: *C'est lui* — c'est-à-dire Notre Seigneur — *qui a envoyé son Prophète avec la Direction et la Religion vraie* — la religion vraie est la religion des Répondants; c'est elle qui guide les hommes vers la religion vraie, la religion et l'adoration de Notre Seigneur — *pour la faire prévaloir sur toute autre religion, en dépit des associateurs*³⁶¹, en d'autres termes: ceux qui adoptent d'autres divinités en plus de Notre Seigneur.

Vous savez que depuis Muḥammad 410 années se sont écoulées, sans

que sa religion n'ait triomphé de toutes les autres³⁶²: les juifs et les chrétiens sont plus nombreux que les musulmans; les habitants de l'Inde et du Sind, les Zang³⁶³ et les Éthiopiens sont en plus grand nombre qu'eux, tout comme il y a davantage de Nubiens, de Zagāwa³⁶⁴ et d'autres types de Noirs que de musulmans; il en va de même pour les Turcs et les Sla-

³⁶⁰ S. 9: 119-120.

³⁶¹ S. 9: 33.

³⁶² Ce constat de l'échec de l'islam, qui 400 ans après son apparition n'a pas réussi à conquérir le monde, rappelle la pièce n° 3; c'est un indice de plus de l'importance "millénariste" accordée par le druzisme à cette date, qui marque l'ouverture d'une ère nouvelle; cf. Schmucker (1979), p. 50 n. 3; van Ess (1977), pp. 44-45, 59, et *supra*, p. 143 n. 98.

³⁶³ Voir *supra*, p. 185 n. 267.

³⁶⁴ Une tribu noire du Soudan, païenne ou superficiellement islamisée, qui fournit de nombreux esclaves aux pays musulmans (H. T. Norris, "Zaghāwa", *EP*, X, pp. 417-418).

ves. Si Muḥammad était l'envoyé qui subjugué les religions de tous ces peuples, les musulmans devraient être les plus nombreux et les plus puissants des hommes, des premiers aux derniers. Cela n'étant pas le cas, nous constatons que le véritable envoyé est l'Imām, le serviteur de Notre Seigneur, qui guide les fidèles vers lui et transmet ses ordres à ses serviteurs. Or les religions des associateurs, ce sont les soixante-douze sectes musulmanes³⁶⁵ qui, en adorant Notre Seigneur, lui associent d'autres divinités. Toutefois, Notre Seigneur fera triompher d'eux son serviteur, qui se vengera d'eux et de l'ensemble des associateurs, par l'épée du Commandeur des Croyants, si Notre Seigneur le veut, car en lui réside le succès en toute entreprise. Les bénédictions et la paix de Notre Seigneur reposent sur son serviteur qui vous a été envoyé, son ami intime qui vous comble de bienfaits, ainsi que sur tous les croyants et croyantes qui le suivent.

* Puis, il poursuit: *ni de préférer leur propre vie à la sienne. Ils n'éprouveront ainsi ni soif* — le fait qu'ils soient privés de la science, bien qu'ils la désirent — *ni fatigue* — l'ardeur dans la religion — *ni épreuve dans le chemin d'Allāh*, c'est-à-dire la peur de l'ennemi et le fait que leur Imām leur soit voilé, lui qui est le chemin vers la connaissance de Notre Seigneur, la voie vers son Unicité et la route menant à son adoration. *Ils ne fouleront aucune terre en provoquant la colère des incrédules* — soit: ils ne s'adresseront à aucun des menteurs déviants sans provoquer la colère de ceux qui ne croient pas en Notre Seigneur — *et n'obtiendront aucun avantage sur leur ennemi sans qu'une bonne œuvre ne soit inscrite en leur faveur*: c'est l'accroissement dans leur foi, qui est la bonne œuvre. *Dieu ne laisse pas perdre la récompense de ceux qui font le bien*³⁶⁶, c'est-à-dire il ne laisse pas perdre l'action des Unitaires en sa faveur et prend leur défense contre tous leurs ennemis. Tous les habitants de la terre qui s'adonnent à l'adoration des idoles, des flèches divinatoires (*azlām*)³⁶⁷, des images, du soleil, de la lune et des divinités astrales, ont une croyance meilleure et un sort plus enviable que celui qui adore Notre Seigneur par ambition et hypocrisie. Dès qu'un malheur le frappe, il apostasie de sa religion et fait marche arrière. Aussi, pour chacune de ces sectes ignorantes on a établi une *qibla* en direction de laquelle ils se prosternent; ils l'on adoptée comme une divi-

* 528

³⁶⁵ Allusion au célèbre *ḥadīṭ* du Prophète: "Ma nation se divisera en soixante-treize sectes; une seule d'entre elles sera sauvée, les autres périront"; cf. Gimaret & Monnot (1986), pp. 108-109. Pour l'emploi de cette tradition, chère aux hérésiographes, dans un contexte ismaélien, voir Madelung & Walker (1998), pp. 9-10, 27.

³⁶⁶ S. 9: 120.

³⁶⁷ Pratique païenne rigoureusement interdite par le Coran, S. 5: 3, 90.

nité et ils prétendent qu'elle est toute proche de la divinité qui leur est cachée. Ils ont raison lorsqu'ils disent: "nous ne pouvons nous passer d'une divinité présente (*mawğūd*), qui nous sert d'intermédiaire envers le Dieu caché et de voile entre nous et lui". Mais ils accordent à cette phrase une fausse signification, vu que l'Intellect ne saurait être le voile de la divinité³⁶⁸ et que le Lieu présent (*al-maqām al-mawğūd*) échappe à l'entendement. En effet, le voile est identique à l'objet voilé et le voilé est identique au voile: l'un est pareil à l'autre, sans qu'il n'y ait la moindre différence entre eux. Toutefois, les opposants n'ont point la capacité de percevoir sa totalité (gloire à Lui!), car il ne leur ressemble guère, de sorte qu'ils pourraient le percevoir. Au contraire, chacun d'eux lui lance * son propre regard, en fonction de sa faiblesse, son incapacité et la portée de son intellect. De toute façon, ces sectes ignorantes³⁶⁹ ont une divinité présente et un dieu non-existant (*ma'dūm*) et caché auquel ils se réfèrent, dont ils craignent la punition et dont ils espèrent la miséricorde et la récompense. Ceux qui apostasient de la religion de Notre Seigneur, émettent des doutes à son égard et réprouvent ses actions, ne le font pas en faveur de ceci ou de cela. Ils ne sont ni avec les musulmans, ni avec les chrétiens, ni avec les juifs, ni avec les Unitaires qui adorent l'Être présent (*al-mawğūd*). Ils s'écartent du sens apparent et du sens caché, sans obtenir la moindre science de ce qui adviendra; ils n'ont pas de Dieu dans le ciel, ni d'Imām sur la terre: *voilà une perte certaine*³⁷⁰! Il dit: *Si une parole de ton Seigneur n'était pas intervenue auparavant, une décision concernant leurs différends aurait été prise*³⁷¹, c'est-à-dire l'Imām et sa Parole. L'Unitaire se distingue de l'associateur, le croyant de l'infidèle, en cas d'aversion et de misère, non dans la gloire et l'aisance. Tous les hommes proclament avec leurs langues qu'ils sont croyants, tout en cherchant à abuser les Unitaires et à les tromper avec des ruses de renard. *Ils ont professé l'incrédulité, puis ils ont juré, par Allāh qu'ils*

* 529

³⁶⁸ L'auteur semble s'attaquer ici à la doctrine ismaélienne, qui opère une distinction très nette entre le Principe ineffable et l'Intellect, sa première créature: comme une divinité subalterne, elle reçoit toutes les qualifications que les musulmans exotéristes attribuent à Allāh et sert de voile au Principe; cf. De Smet (1995), pp. 67, 195-196. Par ailleurs, les Nuṣayrīs soutiennent que l'Essence divine (*al-Ma'nā*) se manifeste à travers sept voiles qu'elle a créés à cet effet et dont le plus élevé est l'Intellect Universel; cf. Bar-Asher & Kofsky (2002), pp. 32, 49, 56, 60, 75-76, 79. Par contre pour les Druzes, la divinité inaccessible (*lāhūt*) se montre aux hommes par son aspect humain (*nāsūt*) qui lui sert de voile, et non par sa première créature.

³⁶⁹ Vu le contexte, il s'agit sans doute des Ismaéliens et peut-être des Nuṣayrīs, bien que, selon la perspective de l'auteur, cette critique pourrait également s'appliquer au christianisme.

³⁷⁰ S. 22: 11.

³⁷¹ S. 10: 19.

*n'avaient pas prononcé de telles paroles. Ils aspiraient à ce qu'ils n'ont pas obtenu. Ils furent incrédules après avoir été soumis*³⁷², à savoir leur soumission et leur zèle à détruire les Unitaires, tandis que Notre Seigneur n'a pas permis qu'ils atteignent leur objectif, en abandonnant les associateurs et en aidant les Unitaires. Aussi il dit à Muḥammad: *Si ton Seigneur l'avait voulu* — c'est-à-dire le Seigneur des mondes, la divinité de Notre Seigneur — *tous les habitants de la terre auraient cru*, ce qui signifie qu'ils auraient admis l'adoration de Notre Seigneur et la profession de son Unicité; en outre, tous ceux qui croient au Fondement, auraient également eu foi en lui. Puis, il dit: *Est-ce à toi de contraindre les hommes à être croyants, alors qu'il n'appartient à personne de croire sans la permission d'Allāh?*, c'est-à-dire par l'entremise du propagandiste. *Il fait sentir le poids de sa colère à ceux * qui ne le comprennent pas*³⁷³. La colère est l'Adversaire spirituel; quiconque ne possède pas la connaissance de l'Intellect Universel, qui est Dū Ma'a, fait partie des compagnons de la colère, de l'Adversaire spirituel et subtil.

* 530

Vous avez un exemple instructif et un sujet de méditation en deux traditions transmises sous l'autorité de l'auteur de la Loi, Muḥammad. Celui-ci a dit: "l'amour pour moi s'est mêlé au sang et à la chair de ma communauté (*umma*), à tel point qu'ils me préfèrent à leurs pères et à leurs mères"³⁷⁴. Il affirma la même chose d'Iblīs: "Iblīs est un être subtil et spirituel dont la force pénètre dans les veines pour parvenir jusqu'au cœur"³⁷⁵. Si l'auteur de la Loi est un être subtil dont l'amour se mélange au sang et à la chair des hommes et si Iblīs est un être subtil et spirituel qui, par la force de l'amour, se mêle au sang des hommes et chuchote dans leurs cœurs³⁷⁶, où réside alors la différence entre l'ami et l'adversaire, vu qu'ils possèdent tous les deux la même force? Mais si vous discernez la signification des mots et si vous y réfléchissez, vous pourrez distinguer la parole de l'Envoyé de celle d'Iblīs, l'action de l'Imām de celle de l'Arrogant (*ḡitrīs*); vous connaîtrez la différence entre le samedi et le jeudi; vous vous éloignerez de Pharaon et de Hāmān l'infâme (*raḡīs*); vous vous formerez une idée de l'élévation du rang d'Idrīs³⁷⁷ et vous adorerez Notre Seigneur, le créateur des Ḥinn, des

³⁷² S. 9: 74.

³⁷³ S. 10: 99-100.

³⁷⁴ Ce *ḥadīṭ* ne figure pas dans la concordance de Wensinck.

³⁷⁵ Les recueils sunnites contiennent plusieurs *ḥadīṭs* de ce type; ainsi, p. ex., "Le diable se glisse chez l'homme comme s'y glisse le sang" (Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, trad. Houdas & Marçais, I, p. 648).

³⁷⁶ Cf. S. 114: 5.

³⁷⁷ Cf. S. 19. 57. Dans le système de Ḥamza, Idrīs, Énoch et Hermès, déjà assimilés l'un à l'autre par la tradition musulmane, sont des incorporations de l'Âme Universelle,

Ġinn, des Binn et des humains³⁷⁸. L'Envoyé est ici l'Imām auquel on doit obéissance et qui est subordonné à l'Imām suprême³⁷⁹; Iblīs est celui qui s'assimile au Seigneur, prétend faire partie de sa famille et se fait passer pour son héritier à la tête des musulmans ('*ahd al-muslimīn*)³⁸⁰; l'Imām suprême est Dū Ma'a, dont le nom s'explique par le fait qu'il a appris (*wa'ā*) l'Unicité de Notre Seigneur sans intermédiaire; enfin, l'Arrogant est Naštakīn ad-Darazī³⁸¹, qui par orgueil a voulu dévoiler [la doctrine de l'Unicité] sans en avoir la science, ni la connaissance certaine³⁸². Aussi, il est l'adversaire dont vous avez entendu dire qu'il apparaîtra d'en-dessous la robe de l'Imām; il prétendra à son rang, fera entendre un mugissement³⁸³, tournera en rond sans faire la moindre progression; puis son feu s'éteindra. En effet, Darazī était du nombre des Répondants, jusqu'au moment où, devenu orgueilleux et confus, il sortit d'en-dessous la robe. La robe, c'est le propagandiste et le voile qui lui avait été prescrit par son Imām Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, * le Guide vers l'Unicité de Notre Seigneur. Il a prétendu à son rang³⁸⁴, par jalousie envers lui et par amour propre; il a proféré des paroles semblables à celles d'Iblīs, de sorte que Darazī a commencé à s'appeler lui-même "l'épée de la foi" (*saif al-'imān*). Lorsque je lui en ai fait le reproche, en lui montrant que ce nom est absurde et mensonger, vu que la foi n'a pas

* 531

qui s'est manifestée à son époque sous l'apparence d'Ismā'īl at-Tamīmī (voir *infra*, n° 21).

³⁷⁸ Les Ḥinn et les Binn sont des peuples pré-adamites, évoqués à plusieurs reprises dans les textes druzes; voir *supra*, p. 60.

³⁷⁹ L'Imām suprême, désigné dans la phrase suivante comme Dū Ma'a, nom druze de l'Intellect, est Ḥamza. Dès lors, l'Imām inférieur qui lui doit obéissance est Dū Maṣṣa, l'Âme Universelle. Ismā'īl at-Tamīmī, comme il sera dit plus loin dans le texte (voir *infra*, p. 219 n. 389); cf. de Sacy (1838), II, p. 172 n. 1.

³⁸⁰ En ce cas, Iblīs est 'Abd ar-Raḥīm b. Ilyās, cousin d'al-Ḥākim, que ce dernier avait désigné comme successeur au trône (*walī 'ahd al-muslimīn*). Ḥamza lui reproche surtout de faire prévaloir sa parenté avec le calife, alors que Notre Seigneur transcende tous les liens familiaux; voir *infra*, p. 333 n. 780, n° 26, pp. 375-376, p. 397 n. 1020.

³⁸¹ Dont le nom apparaît ici pour la première fois.

³⁸² Ḥamza accuse Darazī d'avoir dévoilé la divinité d'al-Ḥākim prématurément et sans en avoir reçu l'autorisation. Yahyā b. Sa'īd, *Ta'riḥ*, II, p. 419, confirme ce fait: "Alors ad-Darazī écrivit une lettre (*ruq'a*) aux chefs des *ḡulām* turcs, les convoquant auprès de lui pour qu'ils prennent connaissance de la révélation qu'il avait reçue. Il écrivit également à Ḥatkin, le grand propagandiste, à l'héritier présomptif des musulmans, à Muwaffaq fi d-Dīn 'Amīd al-Mu'minīn, ainsi qu'à d'autres, les appelant à adhérer à sa doctrine. Ils montrèrent à al-Ḥākim les lettres qu'il leur avait écrites, l'interrogèrent sur leur contenu, et lui demandèrent si elles avaient été écrites sur son ordre. Al-Ḥākim désavoua ouvertement ces lettres, constatant qu'ils en trouvaient la teneur excessive et exécrationnelle" (trad. Micheau & Troupeau).

³⁸³ Allusion au Veau d'Or; voir *supra*, n° 9, pp. 195-196 et n. 293.

³⁸⁴ La tradition druze accuse Darazī d'avoir voulu usurper l'imamat au détriment de Ḥamza; cf. Abu-Izzeddīn (1984), p. 103; Assaad (1974), p. 165; Makarem (1974), p. 19.

besoin d'être aidée par l'épée, mais qu'au contraire, ce sont les croyants qui ont besoin de la force de l'épée, il n'a pas voulu renoncer à ce nom. Plutôt, il a encore fait accroître sa rébellion; sa conduite fut marquée par des actions adverses et il prit un titre teinté d'associationnisme, en disant: "je suis le seigneur des guides" (*sayyid al-hādiyīn*)³⁸⁵, ce qui revient à dire: "je suis meilleur que mon Imām, le Guide (*al-hādī*)". Les faux dinars et dirhams qu'il frappa l'ont égaré³⁸⁶, de sorte qu'il s'est imaginé que l'affaire de l'Unicité était elle aussi sujette à falsification. Il refusa de se prosterner devant celui que le Seigneur a nommé, investi, choisi et instauré comme vicaire (*ḥalīfa*) dans sa religion, comme dépositaire (*amīn*) de son secret et comme guide vers son Unicité et son adoration. Plein d'orgueil il se rua sur la religion, brandit à la fois l'épée de l'Énonciateur et celle du Fondement, dans l'intention de s'emparer du pouvoir et du nom subtil, en faisant régner la Loi aussi bien dans le monde intelligible que dans le monde sensible³⁸⁷. Pharaon, c'est Barda'ī et Hāmān est 'Alī b. Aḥmad al-Ḥabbāl³⁸⁸. Pharaon à son époque était propagandiste. Comme l'Énonciateur tardait à apparaître, il dit: "je suis votre Seigneur le plus élevé", c'est-à-dire votre Imām suprême. Hāmān est celui qui lui ouvrit la porte de la révolte; Idrīs est celui qui a été élevé en un rang supérieur: il parvint à un grade fort élevé dans les

³⁸⁵ *Hādiyīn* (sans *tašdīd*), forme attestée par tous les manuscrits, doit sans doute être lu comme un pluriel de *hādīn* (*hādīn*, selon les règles de l'arabe classique), car les manuscrits druzes ajoutent souvent un *yā'* dans les pluriels de ce type (cf. de Sacy [1826], II, pp. 233 n. 4; 236 n. 12). Toutefois, de Sacy (1838), I, p. CCCXCI n. 1, considère en ce cas précis *hādiyīn* comme "l'adjectif ethnique ou patronimique (*ism mansūb*) de *hādīn*" et traduit par "le seigneur des partisans du directeur, c'est-à-dire des sectateurs de Ḥamza"; Hodgson (1962), p. 10 n. 41, estime que les deux interprétations sont possibles; voir en outre Beeston (1956), p. 290. *Al-hādī* ou *hādī al-mustaḡībīn* est le titre usuel de Ḥamza.

³⁸⁶ On a voulu trouver dans cette accusation de faux-monnayage la preuve que Darazī occupait un poste important dans l'état fatimide: selon de Sacy (1838), I, p. CCCXCI, il aurait été "intendant des monnaies". Par contre van Ess (1977), pp. 67-68, y voit un indice en faveur du récit rapporté par Ibn Taḡrībīrdī, *an-Nuḡūm az-Zāhira*, IV, p. 184 (citant Sibṭ b. al-Ḡawzī): Darazī, compromis au Caire, aurait été envoyé par al-Ḥākim au Liban pour gagner à sa cause les habitants du Wādī at-Taym (voir *supra*, pp. 26-27). Cette thèse, catégoriquement niée par la tradition druze et rejetée par Hodgson (1962), pp. 5-7, serait confirmée par le passage en question, à en croire van Ess (1977), p. 68 n. 350: l'émission de fausse monnaie "dürfte eher in der Abgeschiedenheit des Wādī Taim als in Kairo möglich gewesen sein".

³⁸⁷ *Ālam al-basīṭ wa l-kaṭīf*, littéralement "le monde des substances simples et des substances composées", ce qui dans la terminologie ismaélienne signifie: le monde subtil des hypostases intelligibles (l'Intellect et l'Âme ou les Intelligences séparées qui contiennent les Idées ou archétypes) et le monde grossier des corps matériels composés.

³⁸⁸ Barda'ī et 'Alī b. Aḥmad al-Ḥabbāl ("le Cordier"), qui apparaissent encore en d'autres épîtres (voir *infra*, n° 16, pp. 324-325, 19, pp. 352-353), étaient apparemment des disciples de Darazī; cf. Hodgson (1962), p. 9.

sciences, au point de devenir Imām, en-dessous de l'Imām suprême. C'est lui qui suce (*maṣṣa*)³⁸⁹ la science à partir de Dū Ma'a, le Résurrecteur de cette époque, le Guide des Répondants, le serviteur et l'ami intime de Notre Seigneur, sans intermédiaire corporel. Si vous savez cela, vous adorez Notre Seigneur, le Créateur des Ḥinn — les propagandistes —, des Ğinn — les Licenciés —, des Binn — les Briseurs — et des hommes, qui en ce contexte désignent les Répondants. Le samedi se réfère au Devançant, 'Alī b. 'Abd Allāh al-Lawātī, * le propagandiste; * 532 le jeudi désigne le Suivant, Mubārak b. 'Alī, le propagandiste³⁹⁰. Les adeptes de l'exégèse ésotérique prétendent que la Parole est le Devançant et que le Devançant est la Parole, sans qu'il n'y ait la moindre différence entre eux. En effet, ils ne connaissent aucune entité au-dessus d'eux, puisque les trois dignitaires, Dū Ma'a, Dū Maṣṣa et l'Aile³⁹¹, demeurent cachés à la perception de leurs cœurs: aussi, ils les regardent sans les voir³⁹².

Assemblée de fidèles qui ont répondu à l'appel de Notre Seigneur, je vous ai fait parvenir la direction et je vous ai convié à professer l'Unicité de Notre Seigneur en soixante-dix siècles³⁹³. Il ne s'écoula pas un seul siècle sans que Notre Seigneur m'a fait apparaître parmi vous en une forme différente, sous un autre nom et en usant d'une langue différente. Moi je vous connaissais, sans que vous me connaissiez et sans que vous vous connaissiez vous-mêmes. Maintenant, les cycles sont bouclés; c'est comme si vous assistiez à la manifestation de l'Unicité de Notre Seigneur et de la Lumière suprême (*nūr al-anwār*). Ce qui était enfoui sous le mur vous est apparu³⁹⁴. La gloire et la gratitude reviennent à

³⁸⁹ Idrīs, alias Tamīmī, occupe le rang de Dū Maṣṣa, désignation druze de l'Âme Universelle; voir *supra*, p. 54 n. 232.

³⁹⁰ Il s'agit sans doute de propagandistes gagnés à la cause de Ḥamza, qui sont ici opposés à Barda'ī et 'Alī b. Aḥmad al-Ḥabbāl, les complices de Darazī.

³⁹¹ L'Aile (*al-Ġanāḥ*) est ici l'équivalent du troisième dignitaire, la Parole (*al-Kalima*). Ailleurs, Ḥamza distingue l'Aile droite et l'Aile gauche, qui se réfèrent alors au quatrième et au cinquième dignitaire: le Devançant et le Suivant; cf. *supra*, p. 56; de Sacy (1838), II, pp. 21 n. 2, 272-273.

³⁹² À l'époque d'al-Ḥākim, la doctrine ismaélienne — telle qu'elle est exposée dans la grande synthèse de Kirmānī — n'ait tout intermédiaire entre le Principe ultime et l'Intellect (ou Sābiq, "Devançant"). Elle se dissociait ainsi des auteurs ismaéliens antérieurs qui avaient introduit la Parole, l'Impératif ou la Volonté comme une ou plusieurs hypostases intermédiaires; cf. De Smet (1989), pp. 397-412. Les Druzes renouent sur ce point avec la doctrine ismaélienne initiale.

³⁹³ Halm (1978), p. 166, voit en ces soixante-dix cycles un élément gnostique, emprunté par les Druzes à la tradition des *ḡulāt*. Tout comme Notre Seigneur al-Ḥākim, Ḥamza ou l'Intellect s'est incorporé au cours de ces cycles en des personnes différentes; voir *supra*, pp. 60-64.

³⁹⁴ La signification de cette expression énigmatique, manifestement une allusion à S. 18: 82 ("Quant au mur... un trésor qui leur est destiné se trouve dessous"), n'est pas

Notre Seigneur seul! Aussi, ne niez point les miracles et les signes de Notre Seigneur; ne vous tournez pas vers hier, car hier est passé avec tout ce qu'il comportait. Quant à demain, tu ne sais pas si tu parviendras jusque là. Aujourd'hui, par contre, tu y es, avec tout ce que cela nécessite. Chaque fois qu'il se soustrait à la vue des hommes, ceux-ci l'abandonnent. Toutefois, si les hommes étaient intelligents, ils discerneraient les miracles que j'ai accomplis³⁹⁵ et par lesquels Notre Seigneur m'a soutenu le Jour de la Mosquée (*yawm al-ġāmi'*)³⁹⁶. J'avais envoyé au juge vingt hommes qui portaient une lettre dont j'avais soumis une copie à sa Majesté divine. Toutefois, le juge la refusa; il se montra arrogant et rejoignit le nombre des mécréants. Contre mes serviteurs et mes émissaires, qui professaient l'Unité de Notre Seigneur, se réunirent alors environ deux-cent hommes, militaires et civils, tous munis d'une arme. Ce-

clair. Selon de Sacy (1838), II, pp. 220-221, elle se référerait à la doctrine unitaire et aux écrits qui s'y rapportent, les initiés enterrant leurs écrits afin de les dérober aux regards des profanes. Il se base sur l'épître n° 69, d'authenticité douteuse car ne figurant que dans quelques manuscrits, qui recommande aux Unitaires d'enterrer les livres de leur religion sous les murs de la *ḥalwa*. Ceci reflète effectivement une pratique druze (peut-être inspirée par le présent passage): plusieurs manuscrits conservés en Europe ont été trouvés enfouis dans le sol de la maison d'un cheikh ou d'une *ḥalwa*. Ainsi, la lettre du Capitaine Mohr insérée dans le ms. P²¹ affirme que le manuscrit a été trouvé lors des troubles de 1860 "à Bakline, enfoui sous le sol d'une maison appartenant à un cheik de la famille de Palhouth alors en fuite dans le Haoran" (voir *supra*, p. 108 n. 466). D'ailleurs, beaucoup de manuscrits druzes ont souffert de l'humidité, ce qui pourrait s'expliquer par le fait qu'ils étaient conservés sous terre.

³⁹⁵ Hamza commence ici le récit des événements qui causèrent la suppression de la *da'wa* pendant l'année 409. Il le fait d'une manière désordonnée, sans doute pour en accentuer le caractère miraculeux. Il s'agit en fait de trois épisodes différents: la soumission, par quelques émissaires envoyés par Hamza, d'une lettre au *qādī al-quḍāt* à la Mosquée de 'Amr; certains faits non spécifiés qui se sont passés "dans la maison"; enfin, le siège de la Mosquée Raydān, où Hamza s'était réfugié, par les soldats turcs. Pour une reconstitution des faits, voir *supra*, pp. 27-29.

³⁹⁶ Cet épisode est rapporté par la plupart des historiens non-druzes, mais avec des variantes et en confondant parfois Hamza avec Darazī, voire avec al-Aḥram al-Fargānī, "extrémiste" contemporain d'al-Ḥākim mais dont le lien avec le mouvement druze n'est pas établi. Le plus ancien récit est celui de Yaḥyā b. Sa'īd, *Ta'riḥ*, II, p. 423: "Un jour, sept individus, partisans d'al-Hādī [= Hamza], vinrent avec une lettre auprès du grand cadī, Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd Allāh [= Aḥmad b. Muḥammad b. al-'Awwām], alors qu'il se trouvait dans la Grande Mosquée de Miṣr as-Suflānī [= la Mosquée de 'Amr]. Lorsqu'il l'eut examinée, il constata que la teneur de cette lettre reflétait leur impiété, il en fut irrité et chercha en Dieu refuge contre un tel contenu. Des personnes présentes en eurent connaissance, furent prises d'une grande colère, bondirent sur les sept individus et les tuèrent. Al-Ḥākim désavoua le grand cadī pour ce qui s'était passé. Ensuite al-Ḥākim poursuivit un certain nombre d'habitants de Miṣr et tua soixante-dix hommes" (trad. Micheau & Troupeau). Ibn Zāfir, *Aḥbār ad-Duwal al-munqaṭī'a*, p. 53, ajoute que les hérétiques soumièrent au juge une lettre ouvrant par la formule: *bismi l-Ḥākim ar-Raḥmān ar-Raḥīm*; de même Maqrīzī, *Itti'āz*, II, p. 118; Ibn Taġribirdī, *an-Nuġūm az-Zāhira*, IV, p. 183. Les versions discordantes des historiens ont été réunies par Bryer (1975), pp. 69-75; voir *supra*, pp. 21-27.

pendant, parmi mes compagnons, il n'y eut que trois tués; dix-sept Unitaires se trouvaient au milieu de deux-cent mécréants, qui ne pouvaient que les regarder avec leurs yeux, de sorte que mes hommes retournèrent auprès de moi sains et saufs, * sans que les hérétiques aient pu entreprendre quoi que ce soit contre eux. Vous avez appris ce qui s'est passé dans la demeure (*dār*) et j'en ai fait un signe miraculeux pour mes partisans³⁹⁷. Aussi, il a dit: *Un Signe vous a été donné lorsque les deux troupes se rencontrèrent: les uns combattaient dans la voie d'Allāh* — ceux qui font des efforts en faveur de l'Unité et de l'adoration de Notre Seigneur — *et les autres étaient incrédules; ceux-ci, de leurs propres yeux, voyaient les croyants en nombre deux fois supérieur au leur. Allāh* — Notre Seigneur — *assiste, de son secours, qui il veut. Voilà vraiment un enseignement pour ceux qui sont doués de clairvoyance*³⁹⁸, c'est-à-dire de foi. Si le Coran fait état du soutien d'un croyant qui combat deux infidèles, qu'en est-il alors de dix? Il loue ses compagnons et les excite au combat, lorsqu'il dit: *Ô Prophète! Encourage les croyants au combat! S'il se trouve parmi eux vingt hommes endurants, ils en vaincront deux cents parmi ceux qui sont incrédules* en leur foi. *Ce sont des gens qui ne comprennent rien*³⁹⁹. Il dit avec raison dans le Coran que le miracle moyen concerne un homme qui en combat deux, tandis que le miracle suprême se rapporte à un homme qui en combat dix. Dès lors, il dit: *Voilà vraiment un exemple pour ceux qui sont doués de clairvoyance*⁴⁰⁰. Quant à moi, je suis encore plus digne des miracles parfaits et véritables, ceux que les croyants doivent prendre pour exemple et méditer. Tous les Turcs se réunirent près de la mosquée⁴⁰¹, équipés de cuirasses, de cottes de mailles, de casques et d'armures; ils étaient accompagnés d'une troupe de soldats et de civils excédant vingt-mille hommes. Ils engagèrent la lutte avec du naphte et du feu, ils lancèrent des flèches et des pierres, percèrent le mur et escaladèrent l'enceinte à l'aide d'échelles, tout cela pendant une journée entière. Il n'y avait avec moi ce jour là que douze personnes, dont cinq étaient des vieillards et des enfants en bas âge qui ne pouvaient participer au combat. Néanmoins, nous tuâmes

³⁹⁷ Allusion à la résistance héroïque de Hamza et de ses partisans lors du siège de leur quartier général le lendemain des événements de la "Journée d'al-Kā'ina"; voir *supra*, pp. 28-29.

³⁹⁸ S. 3: 13.

³⁹⁹ S. 8: 65.

⁴⁰⁰ S. 3: 13.

⁴⁰¹ Après avoir accentué le caractère miraculeux des événements, Hamza entame le récit du siège de la Mosquée Raydān, qu'il reprendra dans les épîtres n° 16 et 19. Une version idéalisée des faits, encore grossis par la légende postérieure, est donnée par Makarem (1974), pp. 20-22.

trois associateurs et en blessâmes un nombre incalculable. Enfin, la lutte devenait trop longue pour la petite troupe unitaire: les esprits étaient sur le point de se séparer (des corps) et de s'envoler; ils craignaient le nombre des adversaires et des hérétiques, ainsi que la victoire des hypocrites vicieux. Alors, je leur criais: "Assemblée d'Unitaires, * *aujourd'hui, j'ai rendu votre Religion parfaite* par le combat (ğihād), *j'ai parachevé sur vous sa grâce*⁴⁰² et ce qui est juste, et je vous ai donné la satisfaction de vous soumettre à son commandement par le combat. Il ne nous adviendra rien qui n'ait été écrit par Allāh à notre sujet, car c'est lui Notre Seigneur, qui mérite la confiance des croyants. Assemblée d'Unitaires, *combattez les chefs de l'infidélité. Ils ne respectent aucun serment. Peut-être cesseront-ils. Combattez des gens qui ont violé leurs serments — leur pacte — et qui ont cherché à expulser le Prophète*: le Résurrecteur de cette époque. *Ce sont eux qui vous ont attaqués les premiers*, c'est-à-dire cette fois à la mosquée. Ne les redoutez pas. Notre Seigneur mérite plus votre crainte *si vous êtes croyants. Combattez-les! Dieu les châtiara par vos mains; il les couvrira d'opprobres; il vous donnera la victoire; il guérira les cœurs des croyants*"⁴⁰³. J'avais à peine achevé mes paroles, que l'ordre de Notre Seigneur arriva et qu'il se montra aux hommes avec sa puissance⁴⁰⁴. *Ceux qui sont dans les cieux et ceux qui se trouvent sur terre seront foudroyés*⁴⁰⁵. Aussitôt, les hypocrites firent marche arrière, pris de frayeur et ayant subi un échec. La gloire et la gratitude reviennent à Notre Seigneur en toute éternité.

Par Allāh, par Allāh, assemblée de Répondants, soyez endurants, armez-vous de patience dans la misère et dans l'adversité, dans la calamité tout comme dans la prospérité. Réveillez-vous les uns les autres; repentissez-vous, de sorte que vous n'ayez plus jamais de doutes à son sujet; implorez-le de ne pas vous châtier à cause de vos mauvaises intentions, de vous pardonner vos crimes antérieurs, et d'établir fermement auprès de vous son adoration et la profession de son Unicité. Appliquez-vous à mettre en pratique ce que je vous ai ordonné dans mes livres: la véracité du langage, la protection des frères, la satisfaction avec les actes de Notre Seigneur, quels qu'ils soient, et la soumission à son commandement en secret et en public. Soyez parmi ses pieux servi-

⁴⁰² S. 5:3.

⁴⁰³ S. 9: 12-14.

⁴⁰⁴ Selon la tradition druze, cette apparition d'al-Hākīm qui foudroya les assaillants, mit fin à l'année d'occultation: elle aurait eu lieu à l'aube du premier Muḥarram 410, premier jour de l'année nouvelle, marquant ainsi la réouverture de la *da'wa* unitaire; cf. Makarem (1974), p. 22; Azzi (1992), p. 80.

⁴⁰⁵ S. 39: 68.

teurs, qui n'éprouvent aucune crainte pour le sens apparent et qui ne se laissent affliger par l'associationnisme du sens caché. Il sera plein de miséricorde pour nous, pour vous, pour tous ceux qui croient en lui et professent son Unicité. La gloire et la gratitude reviennent à Notre Seigneur dans le malheur et dans le bonheur, dans la misère et dans la prospérité. Il est le protecteur à qui on se confie, le but ultime, l'objet de tout espoir.

* Écrit au mois de Rabī' II, la deuxième année de l'ère du serviteur et de l'esclave de Notre Seigneur, Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée du Commandeur des Croyants et par l'intensité de son pouvoir, Lui l'unique qui n'a pas d'associé. Fin, par la gloire de Notre Seigneur seul. * 535

11. Écrit exposant le vrai sens des badinages qui se font devant Notre Seigneur⁴⁰⁶.

Confronté à l'inquiétude de ses partisans, qui lui avaient envoyé un écrit rapportant les railleries et les rumeurs suscitées par le comportement extravagant et les mœurs bizarres d'al-Ḥākim⁴⁰⁷, Ḥamza composa cette pièce, qui ne porte aucune date dans la version canonique⁴⁰⁸. Loin de nier les faits, connus de tout le monde, Ḥamza se propose de montrer que les actes d'al-Ḥākim, si étranges soient-ils dans leur apparence extérieure, comportent une sagesse profonde, qui se réfère au triomphe de la doctrine unitaire et à l'abolition de l'islam en son double aspect *ẓāhir* et *bāṭin*⁴⁰⁹. Il passe en revue, pour les expliquer allégoriquement, les habitudes étranges du calife: ses cheveux longs, ses habits de laine, le choix d'un âne comme monture. Puis, il évoque ses interminables promenades qui le mènent, sans but apparent, aux quatre coins du Caire et environs: elles sont décrites comme une sorte de parcours initiatique le long des jardins et des mosquées, chaque endroit revêtant un sens particulier. Enfin sont abordés, d'une façon allusive, des actes et des discours obscènes, attribués à des palefreniers et auxquels al-Ḥākim aimait assister.

Les passages scabreux contenus dans cette pièce ont fait grande impression sur les orientalistes du 19^e siècle, qui se plaisent à les citer, quitte à en grossir le caractère obscène, dans la conviction que le druzisme est une secte licencieuse, héritière de certains mouvements gnostiques de l'Antiquité⁴¹⁰. Bien qu'il faille fortement nuancer ces lectures scabreuses, fait est que Ḥamza s'attaque en ce traité avec une rare véhémence aux prophètes et à leurs Lois religieuses, présentés comme des créations démoniaques dont la manifestation de l'Unité libérera définitivement les hommes.

⁴⁰⁶ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1833), pp. 108-115 (les passages jugés obscènes sont traduits en latin!); de Sacy (1838), I, pp. 167-186; II, pp. 90-92, 604.

⁴⁰⁷ Le bruit selon lequel al-Ḥākim était frappé de folie courrait déjà sous son règne, comme en témoigne Yahyā b. Sa'īd, *Ta'riḥ*, II, pp. 410-413, qui dresse un impressionnant diagnostic psychiatrique. Sa conclusion est nette: il avait "une sorte de mauvaise complexion morbide dans son cerveau qui, depuis sa jeunesse, provoquait chez lui une espèce de mélancolie (*mālanḥūlīya*) et une corruption de l'esprit" (*ibid.*, p. 411; trad. Micheau & Troupeau).

⁴⁰⁸ En revanche, le manuscrit ج, antérieur à la rédaction du Canon, se termine par un colophon qui date l'écrit en l'an 2 de l'ère druze (410 / 1019-1020).

⁴⁰⁹ Yahyā b. Sa'īd, *Ta'riḥ*, II, pp. 418-419, mentionne cette tentative d'interprétation, non sans ironie: "Ils [= les propagandistes druzes] imputaient les aspects les plus nobles à toutes les turpitudes qu'il accomplissait, tels meurtres, actes insensés et autres actions blâmables et leur donnaient toutes sortes d'interprétations. Ils alléguaient qu'en tout al-Ḥākim agissait selon des secrets cachés et des buts mystérieux et qu'il n'était pas donné aux êtres humains de les connaître et de parvenir à en savoir les mobiles" (trad. Micheau & Troupeau). Il est fort probable que le chroniqueur chrétien fasse allusion au présent traité.

⁴¹⁰ Ceci vaut particulièrement pour l'interprétation de Guys (1863: 2), pp. 233-248: attribuant un sens érotique à certains toponymes cités dans le texte, il dépeint le parcours suivi par al-Ḥākim comme une course de lupanar en lupanar, d'orgie en orgie. Il parvient ainsi à donner à l'ensemble du traité une signification grivoise.

* Rédigé sous l'inspiration (*ta'yīd*) du Résurrecteur de cette époque, en qui se manifestent la Parole et l'Enoncé (*al-bayān*)⁴¹¹. Gloire à Notre Seigneur seul et à l'intensité de son pouvoir. * 536

Je me confie entièrement à Notre Seigneur al-Bār, le Très-Savant, l'Exalté suprême, le Juge par excellence, qui ne peut être saisi ni par les pensées, ni par les imaginations, étant élevé au-dessus de toute description et perception de la part des hommes. [Les lettres] *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi* sont les attributs de son serviteur, l'Imām. La glorification et la gratitude reviennent à Notre Seigneur. Je cherche son secours dans la religion et en ce bas monde. Vers lui est le retour, lui qui fait vivre et mourir, le Vivant qui ne meurt pas, lui qui est élevé et qui est juge (*ḥākim*) au ciel et sur terre. Je me confie entièrement à lui et j'invoque son secours. *Le retour final se fera vers lui*⁴¹²; il est le Protecteur. Les bénédictions de Notre Seigneur reposent sur celui qu'il a préféré parmi ses créatures et choisi parmi ses serviteurs. Il a fait d'eux les héritiers des demeures de leurs ennemis, par sa force et sa puissance, étant le Juge, le Décréteur, le Puissant, le Victorieux, qui a pouvoir sur toute chose.

Venons-en au fait. Assemblée de frères unitaires (que le Seigneur vous aide à lui obéir), il m'est parvenu de la part de certains frères unitaires (que le Seigneur accroisse leur nombre, purifie leurs actions et embelisse leurs intentions) un écrit (*ruq'a*) dans lequel ils rapportent les paroles de ceux qui s'écarterent de la religion, renient le vrai sens de la transcendance divine (*tanzīh*), laissent leurs langues tenir des propos qui sont en accord avec leurs actions ignobles et avec le but poursuivi par leurs religions abjectes, au sujet des actes et des dits que Notre Seigneur leur a manifestés, ainsi que des faits qui se sont déroulés devant lui. En chacune de ces actions réside une sagesse profonde, *mais les avertisseurs leur sont inutiles*⁴¹³; elles se distinguent nettement du comportement des hommes stupides, qui n'est autre que du badinage (*hazl*)⁴¹⁴. [J'ai entendu] des paroles pleines de réserve et de reproches, dont les auteurs ignorent que toutes les actions * de Notre Seigneur, qu'elles soient * 537 sérieuses ou badines (*ḡiddan amm hazlan*), sont imprégnées d'une sa-

⁴¹¹ Voir *supra*, p. 207 n. 334.

⁴¹² S. 5: 18.

⁴¹³ S. 54: 5.

⁴¹⁴ Les juristes musulmans placent sous le vocable *al-hazl* ("la plaisanterie, le badinage, la frivolité") ce qu'ils considèrent être des actions futiles (*bāṭil*) qui risquent de distraire le croyant de ses obligations religieuses: la poésie, la musique, les jeux, les compétitions sportives, etc. *Hazl* s'oppose ainsi à *al-ḡidd* ("le sérieux"), qui caractérise la conduite du pieux musulman; cf. Ch. Pellat, "al-Ḍjidd wa l-hazl", dans *EP*², II, pp. 549-550; De Smet (2002: 2), pp. 155-156.

gesse profonde, et qu'il en fera ressortir la sagesse après coup. Ils ne parleraient pas de la sorte, s'ils méditaient la tradition suivante, transmise sous l'autorité de Ġa'far b. Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥusayn b. 'Alī b. 'Abd Manāf b. 'Abd al-Muṭṭalib: "Gardez-vous d'associer Allāh à un autre ou de le renier, en laissant s'installer dans vos cœurs des doutes au sujet de ses actions, quelles qu'elles soient. Ne désapprouvez pas l'Imām pour ses actes, quand même vous le verriez prendre un bâton pour monture ou nouer derrière lui la queue de sa robe, pour jouer aux dés avec les enfants. Car sous ces actions se cache une sagesse profonde pour les hommes, qui permet de distinguer l'opprimé de l'oppresseur". Si ces propos concernent Ġa'far b. Muḥammad, qui n'était, avec ses pères et ses ancêtres, qu'un simple serviteur de Notre Seigneur⁴¹⁵, qu'en est-il alors des actions de celui que ni les imaginations, ni les pensées ne peuvent percevoir en sa totalité, et de sa divine sagesse? Il s'agit de symboles et de signes qui se réfèrent à la vanité des lois, à l'anéantissement des buffles (*ḡawāmīs*) et au dépeçage des paons (*ṭawāwīs*)⁴¹⁶. Gloire à Notre Seigneur pour les faveurs qu'il nous a accordées, sans que nous n'ayons le moindre mérite à son égard. Il a droit à toute notre gratitude, pour nous avoir manifesté sa puissance, à nous en particulier, à l'exclusion de tous les autres hommes, comme une grâce et un bienfait. Aussi, nous lui demandons pardon pour nos actions basses et pour nos mauvaises paroles. Nous cherchons sa protection contre l'associationnisme et l'errance, car cela est en son pouvoir et il en est capable, étant l'Exalté suprême. S'ils regardaient les actions de Notre Seigneur avec des yeux empreints de vérité et s'ils méditaient ses signes à l'aide de la lumière étincelante, le caractère divin, la puissance éternelle et le pouvoir permanent [dont ils témoignent] leur deviendraient manifestes, et ils se libèreraient des filets d'Iblīs et de ses troupes séductrices. Alors, la sagesse résidant dans la chevauchée et les actions de Notre Seigneur prendrait forme pour eux; ils connaîtraient la véritable pureté dont font preuve ses actes sérieux et badins; ils seraient au courant des rangs de ses dignitaires, ainsi que de la signification réelle des faits apparents qui le concernent. Il n'y a pas d'être à adorer en-dehors de lui!

Le premier signe de sa sagesse qu'il fit apparaître sont des actions jamais vues, en aucun siècle et à aucune époque, et que le commun des hommes réprouveraient s'ils émanent d'un roi: laisser croître ses che-

⁴¹⁵ Rappelons que pour les Druzes, la divinité ne se manifeste dans les Imāms qu'à partir d'al-Qā'im (qui fut calife fatimide de 934 à 946), donc bien après Ġa'far aṣ-Ṣādiq.

⁴¹⁶ Dans le langage druze, les "buffles" sont les prophètes qui ont apporté une *ṣarī'a*, tandis que les "paons" désignent leurs Imāms, dépositaires du sens caché de la Loi.

veux, se vêtir * de laine, n'avoir pour monture qu'un âne, dont la selle est * 538 dépourvue d'ornements, qu'ils soient en or ou en argent⁴¹⁷. Ces trois particularités n'ont en réalité qu'une seule signification. En effet, les cheveux se réfèrent aux aspects apparents de la révélation (*tanzīl*), la laine désigne les aspects apparents de l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*), et les ânes sont les symboles des Énonciateurs, suivant la parole qu'il adressa à Muḥammad: *Ô mon fils! Acquitte-toi de la Prière; apporte la dîme; ordonne ce qui est convenable; interdis ce qui est blâmable: tout cela fait partie des bonnes résolutions. Ne détourne pas ton visage des hommes*⁴¹⁸. *Ne parcours pas la terre avec insolence. Tu ne peux ni déchirer la terre, ni atteindre à la hauteur des montagnes. Tout cela est devant ton Seigneur*⁴¹⁹ une chose dont il faut se garder. *Ralentis ta marche; modère ta voix: la voix la plus désagréable est la voix de l'âne*⁴²⁰. Le commun des hommes estiment que ce verset relate une discussion entre Luqmān le Sage et son fils⁴²¹. Mais ils mentent et falsifient le propos. Il s'agit en fait des paroles du Devançant, qui est Salmān⁴²²; il les adresse à l'Énonciateur, qu'il nomme "son fils" parce qu'il lui confère l'instruction (*ta'lim*) et l'influx (*mādda*)⁴²³. Dès lors, tous les Énonciateurs et Dépositaires sont les fils du Devançant, le premier instauré, qui est Salmān. Il dit à Muḥammad: *Acquitte-toi de la Prière*; — il s'agit d'une allusion à l'Unité de Notre Seigneur — "apporte la dîme"⁴²⁴; — c'est-à-dire: purifie ton cœur pour Notre Seigneur, ses dignitaires et propagandistes — *ordonne ce qui est convenable*; — l'Unité de Notre Seigneur — *interdis ce qui est blâmable*: — la Loi (*ṣarī'a*)

⁴¹⁷ Yahyā b. Sa'īd rapporte les mêmes bizarreries dans le comportement du calife: "Al-Hākīm laissa pousser ses cheveux jusqu'aux épaules, refusant de les couper et de tailler ses ongles. Il remplaça ses habits de laine blanche par des noirs et son turban bleu par un noir. Il se mit à porter le même vêtement pendant une période si longue que celui-ci était feutré et collé sous l'effet continu de la sueur qui l'imprégnait et de la poussière qui le recouvrait" (Yahyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, II, p. 409; trad. Micheau & Troupeau); "pour ses vêtements, il ne prit que de la laine et, pour monture, qu'un âne avec de vils harnachements en fer" (*ibid.*, p. 419); cf. van Ess (1977), p. 77. Tout en comparant al-Hākīm à Nabuchodonosor, tel qu'il est décrit dans *Daniel* 4: 33, Yahyā attribue ces extravagances au dérèglement mental du calife (*ibid.*, p. 411).

⁴¹⁸ S. 31: 17-18.

⁴¹⁹ S. 17: 37-38.

⁴²⁰ S. 31: 19.

⁴²¹ Ce verset, tiré de la *Sūrat Luqmān*, clôt les admonitions que le sage adresse à son fils (cf. S. 31: 13).

⁴²² Salmān al-Fārisī, le célèbre compagnon persan du Prophète, que les chiites extrémistes (notamment les Nuṣayrīs) vénèrent au point d'en faire une hypostase de la divinité, la "Porte" (*Bāb*) donnant accès à l'Essence (*Ma'nā*); cf. Halm (1982), p. 108; Bar-Asher & Kofsky (2002), pp. 16, 20, 27, 30, etc.

⁴²³ Pour le concept de *mādda*, voir *supra*, pp. 59-60.

⁴²⁴ Ces mots ne figurent pas dans le verset coranique en question.

[de Muḥammad], ainsi que le code légal (*nāmūs*) et la contrainte religieuse (*taklīf*) qu'il a imposés — *tout cela fait partie des bonnes résolutions* — les Vérités et ce qu'elles contiennent pour sauver les âmes de la parole de l'Énonciateur. *Ne détourne pas ton visage des hommes*: son visage est la face du Devançant, le détourner signifie en voiler l'excellence. *Ne parcours pas la terre avec insolence*: l'insolence signifie renoncer à la religion et en faire un jeu; la terre se réfère ici à l'Aile droite, la droite étant le propagandiste qui appelle à la pure Unicité. *Tu ne peux ni déchirer la terre* — c'est-à-dire: tu ne seras pas en mesure d'abolir la prédication de l'Unicité — *ni atteindre à la hauteur des montagnes*: * les

* 539

⁴²⁵ Le sens de cette expression demeure obscur. Sans doute faut-il y voir une allusion à l'ambivalence sexuelle des *ḥudūd*, qui sont féminins par rapport aux degrés supérieurs de la hiérarchie; voir *supra*, pp. 50-52, ainsi que de Sacy (1838), II, pp. 89-96. De Sacy se réfère à un passage parallèle de la pièce n° 32; voir *infra*, p. 396.

⁴²⁶ Allusion à un célèbre *ḥadīṭ* chiite qui fait dire au Prophète: "l'associationnisme (*širk*) chemine dans ma communauté, plus invisible qu'une fourmi noire cheminant sur une pierre noire pendant une nuit noire"; cf. Corbin (1972), III, p. 196. Cette image de la fourmi noire apparaît également dans les traités n° 15, p. 314 et 18, p. 342.

⁴²⁷ Il y a là une allusion au *ḥadīṭ* cité dans la pièce précédente (cf. n° 10, *supra*, p. 216): "Iblīs est un être subtil et spirituel dont la force pénètre dans les veines pour parvenir jusqu'au cœur".

⁴²⁸ *Ḥadīṭ* déjà cité dans la pièce précédente; cf. n° 10, *supra*, p. 216.

c'était al-Miqdād⁴²⁹ — *Roi des hommes, Dieu des hommes, contre le mal du tentateur qui se dérobe furtivement*; — la vanité de l'Énonciateur — *contre celui qui souffle le mal dans les cœurs des hommes*⁴³⁰; [les hommes] sont les propagandistes, les Licenciés et les Briseurs; [le tentateur] essaie de les détourner de l'Unicité de Notre Seigneur al-Ḥākim *bi-dāṭihi*, lui qui est isolé de ses créatures. L'essence (*ad-dāt*) est sa divinité véritable, qui est imperceptible et inaccessible aux sens. *Moderne ta voix* — diminue, réduis et cache l'énonciation de la Loi — *car la voix la plus désagréable* — la prédication du sens apparent — *est la voix de l'âne*: en d'autres termes, la parole la plus mauvaise, la plus détestable et la plus odieuse est l'énonciation des Lois blâmables en chaque siècle et à toute époque. Car [les Énonciateurs] génèrent la confusion (*ṣaklīya*), l'adversité (*ḍiddīya*) * et la division (*ḡinsīya*)⁴³¹. Notre Seigneur est apparu vêtu de laine et portant des cheveux longs, allusion au fait qu'il s'est montré extérieurement comme pratiquant la loi apparente et comme rattaché aux partisans de l'exégèse ésotérique, les adeptes de 'Alī b. Abī Tālib. Il a pris un âne comme monture, signe de la manifestation de la Vérité au détriment des Lois des Énonciateurs. Il a choisi des selles dépourvues d'or et d'argent, ce qui se réfère à l'abolition des deux Lois, celles de l'Énonciateur et du Fondement; il a apposé des ornements en fer sur les selles pour montrer que l'épée sera tournée contre tous les partisans des Lois et qu'ils seront anéantis⁴³².

* 540

⁴²⁹ Compagnon du Prophète, particulièrement vénéré par les chiites pour avoir été un fervent partisan de 'Alī. Les *ḡulāt* le considèrent comme une émanation du *Bāb Salmān*; cf. Halm (1982), p. 371 n. 278; Bar-Asher & Kofsky (2002), pp. 18 n. 66, 180.

⁴³⁰ S. 114: 1-5.

⁴³¹ Nous traduisons librement cette phrase énigmatique. Une des significations du verbe *ṣakala* est selon Kazimirski (1860), I, p. 1259: "devenir obscur, ambigu, douteux; s'embrouiller (se dit d'une affaire)"; en outre *ṣakl* ("forme, figure") implique l'idée d'une apparence extérieure et trompeuse, d'un leurre. L'abstrait *ḍiddīya* pourrait être compris à la lumière de la doctrine druze qui voit dans les Prophètes des Adversaires (*aḍḍād*) de la divinité et de ses dignitaires; cf. De Smet (2004: 2), p. 28. Enfin, *ḡins* signifie le genre, subdivisé en espèces (*anwā'*), d'où l'idée de division; en outre, le verbe *ḡanasa*, à la troisième forme, exprime une ressemblance extérieure, qui ne correspond à rien de réel.

⁴³² Le "Catéchisme" druze explicite ces exégèses: "Que signifie 'Notre Seigneur a monté des ânes sans selle?' L'âne est pareil à l'Énonciateur; monter sur son dos signifie abolir et rendre vaine sa Loi. Le Coran confirme cela en disant: 'la voix la plus désagréable est la voix de l'âne', c'est-à-dire des prophètes qui ont apporté une Loi apparente"; "Que signifie: 'Notre Seigneur s'est vêtu de noir'? Il a porté le deuil pour annoncer l'épreuve (*miḥna*) que subira après lui le culte des Unitaires"; cf. Azzi (1992), §§ 63 et 64, pp. 279-280 = Yassyn (1985: 2), pp. 26-27; Branca (1996), §§ 60 et 61, pp. 51-52, 98.

Notre Seigneur a, selon l'apparence extérieure, fréquenté le désert (*ṣaḥrā'*)⁴³³; ce jour-là, il est sorti du souterrain (*sirdāb*)⁴³⁴ pour se rendre dans le jardin⁴³⁵; puis, du jardin, il est allé vers l'extérieur sans passer par aucune porte. Le souterrain et le jardin par lesquels Notre Seigneur est sorti, ne sont accessibles à personne et ils ne sont guère connus, sauf par ceux qui sont affectés à leur service ou qui doivent y accomplir des tâches spécifiques. Cela se réfère au fait que Notre Seigneur a commencé à manifester son Unicité et à annoncer son éternité aux deux dignitaires qui demeurent cachés à tous les hommes, à l'exception de ceux qui les connaissent grâce aux symboles et aux signes: il s'agit de la Volonté (*al-Irāda*) et du Vouloir (*al-Maṣī'a*). Aussi, il a dit: *Tel est, en vérité, son Ordre: quand il veut (arāda) une chose, il lui dit: "Sois" et elle est. Gloire à celui qui détient en sa main la royauté de toute chose! Vous serez ramenés vers lui!*⁴³⁶ La Volonté, c'est *Ḍū Ma'a*, tandis que le Vouloir est son Suivant, comme il a dit: *Mais vous ne le voudrez (taṣā'ūn) que si Dieu le veut (yaṣā')*⁴³⁷. Ils ne sont connus que de ceux qui professent l'Unicité de Notre Seigneur. Il sort du souterrain pour entrer dans le jardin; de même, la science sort de *Ḍū Ma'a* vers *Ḍū Maṣṣa*, qui est comme un jardin plein d'arbres et de cours d'eau. Puis, il sort de là pour se rendre à *al-Maqs*⁴³⁸. Le premier lieu qu'il rencontre est le Jar-

⁴³³ Yahyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, II, p. 409: "Sans cesse, il parcourait les lieux déserts et les mornes plaines" (trad. Micheau & Troupeau).

⁴³⁴ "Pour permettre au calife fatimide de se déplacer aisément entre les palais et les lieux de plaisance, sans exposer sa personnalité sacro-sainte à la profanation des curiosités populaires, les Fatimides creusèrent tout un réseau de passages souterrains: à dos de mules ou d'ânesses servis par des palefreniers femmes, les califes pouvaient ainsi aisément se rendre d'un endroit à l'autre. Ce réseau était complété par une série de tunnels qui conduisaient les califes, en passant sous le Petit Palais, soit au jardin de Kāfūr, soit aux pavillons (*al-manāẓir*) donnant sur le *ḥalīḡ*" (Sayyid [1998], p. 215); cf. Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, I, pp. 387, 357; *Itti'āz*, III, pp. 81, 169. Mais à en croire Guys (1863: 2), p. 248, "c'est dans le souterrain et dans les jardins mystérieux que se passaient les dégoûtants spectacles" (!) dont il est fait mention plus loin dans le texte.

⁴³⁵ Il s'agit du jardin créé par l'Iḥšīdide Muḥammad b. Ṭuḡḡ et connu généralement sous le nom d'*al-bustān al-Kāfūrī*. Situé entre le palais et le *ḥalīḡ*, ce fut un des lieux de promenade favoris des califes fatimides, qui y accédaient du palais par un souterrain; cf. Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, I, p. 457, II, p. 25; Sayyid (1998), pp. 68-69, ainsi que les plans pp. 153, 387.

⁴³⁶ S. 36: 82-83.

⁴³⁷ S. 76: 30. Les hypostases *Irāda* et *Maṣī'a*, empruntées à l'ismaélisme (voir *supra*, pp. 56-57), sont ici déduites de ces deux passages coraniques où figurent respectivement les verbes synonymes *arāda* et *ṣā'a*.

⁴³⁸ À l'époque fatimide, *al-Maqs* était le port marchand du Caire. En cet endroit (où se situent actuellement *Miḍān Ramsīs* et la Gare Centrale), al-Ḥākim fit construire une mosquée en 393 (1002-1003); cf. Sayyid (1998), pp. 143-144, 351.

din de Barġawān, connu sous le nom de Ḥiġāzī⁴³⁹. Il n'y entre pas et n'en fait pas le tour en passant. Ce jardin symbolise la Parole éternelle. Puis, il se dirige vers le jardin connu sous le nom de Dikka⁴⁴⁰, symbole du Devançant, * qui est pour les hommes comme une estrade (*dakka*)⁴⁴¹, * 541 puisqu'ils tirent de lui leurs sciences et, de surcroît, ne connaissent rien de plus élevé que lui. Ce jardin appelé ad-Dikka se situe sur les bords du fleuve: le fleuve symbolise la science de l'exégèse ésotérique, car le néophyte qui a conclu le pacte d'initiation, lorsqu'il a atteint la science et la connaissance du Devançant, s' imagine être parvenu à l'ultime degré de l'adoration. Malgré son caractère sublime, le Jardin ad-Dikka est contigu à un endroit où se commettent toutes sortes de débauches et d'actions répréhensibles qui n'ont pas lieu dans les autres jardins. Cela se réfère au fait que la science du Devançant est unie aux Énonciateurs, qui sont les mines d'où sont extraites les lois éphémères et dénuées de sens, ainsi que les actions corrompues et basses. Al-Maqs se réfère à l'Énonciateur; les débauches et actions répréhensibles commises à al-Maqs symbolisent sa Loi; les femmes débauchées qui y résident désignent les prédicateurs qui enseignent les pratiques extérieures de sa Loi, ainsi que les passions bestiales auxquelles ils se livrent en lui obéissant. Ensuite, Notre Seigneur sort de là pour se rendre au chantier de construction maritime (*aṣ-ṣinā'a*)⁴⁴²: il y entre par une porte et sort par une autre. Le chantier se réfère à l'auteur de la Loi. Il est interdit au public d'entrer dans le chantier et d'en sortir, vu l'étroitesse de l'accès (*ṣarī'a*!). Notre Seigneur y entre par une porte et en sort par une autre, allusion à la prohibition et à l'abolition de la Loi. Puis, il fait le tour du jardin nommé al-Ḥiġāzī: celui-ci est le symbole de la Parole éternelle;

⁴³⁹ Les noms *Bustān Barġawān* et *al-Bustān al-Ḥiġāzī* ne sont pas attestés par Maqrīzī. Il pourrait s'agir du jardin de la *Manṣarat al-Lu'lu'a*, un pavillon de plaisance non loin du *Bustān al-Kāfirī*: elle fut la résidence de Barġawān, le précepteur d'al-Ḥākim, qui exerçait le pouvoir effectif pendant les premières années de son règne; cf. Sayyid (1998), p. 478.

⁴⁴⁰ Le Jardin ad-Dikka, situé le long du Nil à proximité d'al-Maqs, était un des plus grands du Caire; il abritait un des pavillons de plaisance (*manṣara*) des Fatimides; cf. Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, I, pp. 479-480; II, pp. 120-121.

⁴⁴¹ "Dans les mosquées, espèce d'estrade ou de plateforme en face du mihrab, entourée d'une balustrade, où l'on se place pour lire les chapitres du Coran" (Kazimirski [1860], I, p. 719). Guys (1863: 2), p. 237, a trouvé au mot une signification plus suggestive: "le nom du cordon du caleçon des femmes" (!).

⁴⁴² À al-Maqs se trouvait le *Dār aṣ-ṣinā'a*, vaste chantier où étaient construits les navires de guerre et qui servait en même temps comme arsenal; cf. Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, II, pp. 195-196; Sayyid (1998), p. 144. Un incendie d'origine criminelle ayant ravagé le site sous al-'Azīz, l'accès en était interdit au public; cf. de Sacy (1838), I, p. 175 n. 1.

en faire le tour signifie parvenir au dévoilement (*kašf*), quand aucun voile ne couvre plus la religion. Puis, Notre Seigneur atteint les châteaux (*quṣūr*). Il s'agit de deux grands châteaux en ruines, qui symbolisent l'abolition et la ruine des deux Lois.

Ensuite, il franchit la porte du jardin appelé al-Muḥtaṣṣ⁴⁴³, qui se réfère au Suivant, car sa science est spécifiquement liée (*muḥtaṣṣ*) au Fondement et à l'exégèse ésotérique, tandis que la plupart des gens s'inclinent vers lui. Dès lors, il est la matière (*hayūlā*) du monde corporel. Certains chiites adorent le Suivant; il y en a même qui prétendent que le Suivant est Notre Seigneur, ce qui témoigne d'infidélité * et d'associationnisme⁴⁴⁴. En fait, il s'agit du Suivant que les hommes ne peuvent connaître. Ce jardin nommé al-Muḥtaṣṣ est relié au jardin nommé al-'Aṣṣār⁴⁴⁵. Celui-ci se réfère à l'Énonciateur, vu qu'il presse (*ya'ṣir*) la science du Suivant pour en faire sortir la Vérité et l'Unicité. Toutefois, il la cache aux hommes stupides et leur fait voir le sédiment, un gain dont seuls les animaux peuvent tirer quelque avantage⁴⁴⁶. Aussi, le jardin nommé al-'Aṣṣār est dépourvu de fruits et d'arbres, ainsi que de plantes odoriférantes et d'agrumes. En revanche, dans le jardin al-Muḥtaṣṣ on cultive des fruits et des fleurs, des plantes odoriférantes et des arbres. Il en sort une eau qui coule dans le bassin où les animaux viennent s'abreuver: l'eau, c'est la science; le bassin est l'influx (*mādda*) qui découle du Suivant; les bêtes sont les Énonciateurs et les Fondements. Aussi, la science procède à partir du Suivant vers le Fondement, en chaque siècle et en tous temps, tandis que le Devançant confère l'influx à l'Énonciateur; il passe de celui qui défait (*al-fātiq*) à celui qui rétablit (*ar-rātiq*)⁴⁴⁷, et du Devançant omniscient au chercheur qui tâtonne dans la nuit. Ces deux jardins s'étendent entre la Mosquée Tibr et la Mosquée Raydān⁴⁴⁸. La Mos-

* 542

⁴⁴³ Nous n'avons pu identifier ce lieu.

⁴⁴⁴ Allusion aux chiites extrémistes (*ḡulāt*), et en particulier aux Nuṣayrīs, qui divinisent le Tālī, 'Alī b. Abī Ṭālib. Dans la pièce n° 15. Ḥamza accuse les Nuṣayrīs d'associer indûment 'Alī à al-Hākīm; voir *infra*, pp. 303-304.

⁴⁴⁵ Nous n'avons pu retrouver ce lieu dans les sources topographiques concernant Le Caire; toutefois, il pourrait s'agir du Jardin de Raydān; voir *infra*, p. 233 n. 448, 449.

⁴⁴⁶ Le "sédiment", la pulpe et les noyaux ou pépins qui subsistent comme déchet après pressurage des olives ou des raisins, figure le *ẓāhir* de la *ṣarī'a*.

⁴⁴⁷ Voir *supra*, p. 212 n. 357.

⁴⁴⁸ Ces deux mosquées, qui ont joué un rôle important dans la prédication druze (voir *supra*, pp. 22, 24-26, 28-29), semblent avoir été confondues par les historiens non-druzes. En effet, Yaḥyā b. Sa'īd, *Ta'rīḥ*, II, p. 422, rapporte que Ḥamza s'était installé en-dehors du Caire, en un endroit appelé la Mosquée de Tibr. Il en fit son quartier général, d'où il envoya des propagandistes, non seulement au Caire et autres régions d'Égypte, mais également en Syrie. Nous savons par Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, II, p. 413, que cette mosquée, située à al-Maṭāriya, avait été construite pour abriter la tête d'un 'Alide, Ibrāhīm b. 'Abd Allāh, transférée en Égypte en 762, et qu'elle reçut le nom de Tibr, un émire de l'Iḥšidide Kāfūr.

quée Raydān s'élève en face du Jardin al-'Aṣṣār⁴⁴⁹, la Mosquée Tibr fait face au Jardin al-Muḥtaṣṣ. La Mosquée Tibr se réfère à l'Énonciateur; *Tibr* signifie "or" (*dahab*) et l'or est un signe de la disparition (*dahāb*) de sa Loi. La prière du vendredi n'est jamais célébrée en cette mosquée, ce qui indique que ni l'Énonciateur, ni ses disciples n'ont quelque lien avec l'Unicité. La Mosquée Raydān se réfère à l'Argument du dévoilement (*kašf*), qui se lève avec l'épée pour trancher les cous et qui appelle à professer l'Unicité, bien qu'elle soit réprouvée par tous les hommes, comme le serviteur de Notre Seigneur l'a dit dans le Coran par la bouche du sixième Énonciateur⁴⁵⁰: *Le Jour où le crieur les appellera à quelque chose d'atroce*⁴⁵¹. Il s'agit de l'adoration de Notre Seigneur et de la profession de son Unicité, ce que tous les Énonciateurs, Fondements et Imāms de l'infidélité ont nié, comme le serviteur de Notre Seigneur a dit dans son livre: *Combattez alors les chefs de l'infidélité. * Ils ne respectent aucun serment. Peut-être cesseront-ils*⁴⁵². Il veut dire: ils ne respectent aucun serment au sujet de la connaissance de Notre Seigneur; le serment est la véracité et la profession de l'Unicité de Notre Seigneur, une chose difficile, très difficile, qu'un Prophète envoyé ne peut porter, ni un Dépositaire parfait, ni un Imām équitable, ni un roi éminent; plutôt, elle est supportée par un cœur pur et intelligent ou par un Unitaire zélé qui répond à l'appel, n'adore que Notre Seigneur avec les réalités ultimes, dé-

* 543

En revanche, selon Ibn Zāfir, *Aḥbār ad-Duwal al-Munqaṭi'a*, p. 52, Ḥamza habitait une mosquée située près de l'aqueduc de Raydān en-dehors de la Bāb an-Naṣr: al-Ḥākim s'y arrêta souvent au cours de ses promenades, pour parler avec Ḥamza. Celui-ci lui ayant confié qu'il craignait pour sa vie, le calife lui envoya une grande quantité d'armes, qui furent suspendues à la porte de la mosquée. Lors des troubles de 408, les troupes turques, à la recherche de Ḥamza, incendièrent la porte (*ibid.*, p. 54; cf. *supra*, n° 10, pp. 209-210). Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, II, pp. 138-139, sans mentionner de mosquée à cet endroit, y situe le jardin de Raydān (*bustān ar-Raydān*), nommé d'après un eunuque qui fut le porte-ombrelle des califes al-'Azīz et al-Ḥākim; après avoir tué Barḡawān, le précepteur d'al-Ḥākim, il fut libéré et reçut le titre honorifique de *mawlā amīr al-mu'minīn* (cf. Wüstenfeld [1880], p. 77). Le récit d'Ibn Zāfir, qui fait de la Mosquée Raydān le quartier général de Ḥamza, est confirmé par les textes druzes, notamment par le présent traité où Ḥamza dit lui-même qu'il habite (*sākin*) en ce lieu (voir *infra*, p. 235 n. 459). Curieusement, la confusion entre ces deux mosquées réapparaît chez les historiens en un contexte différent, au sujet du lieu d'exécution du rebelle Abū Rakwa: Yahyā b. Sa'īd, *Ta'riḥ*, I, p. 479, suivi par Maqrīzī, *Itti'āz*, II, p. 65, mentionne la Mosquée de Tibr; Ibn Ṭaḡribirdī, *an-Nuḡūm az-Zāhira*, IV, p. 217, par contre, dit qu'il fut exécuté "sur une colline face à la Mosquée Raydān en-dehors du Caire": cf. van Ess (1977), p. 68 n. 353; Van Nieuwenhuysse (2003), p. 260 n. 131. Malgré le désaccord des sources, il est certain que Ḥamza s'était choisi un endroit isolé, en-dehors de la capitale, pour mener sa propagande.

⁴⁴⁹ Le *bustān al-'Aṣṣār* pourrait donc être le *bustān Raydān* mentionné par Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, II, pp. 138-139 (voir note précédente).

⁴⁵⁰ Le sixième Énonciateur est Muhammad.

⁴⁵¹ S. 54: 6.

⁴⁵² S. 9: 12.

laisse les religions et les croyances antérieures, et adore le Seigneur du Fondement et de l'Énonciateur, l'Instaurateur du Suivant et du Devançant, lui qui règne (*al-ḥākīm*) sur tous les Énonciateurs et sur toutes les Lois, qui est isolé de toutes les créatures et de tous les êtres instaurés, et qui donne à chaque chose un contraire (*ḍidd*)⁴⁵³. Face au mensonge qui est le Jardin al-'Aṣṣār — symbole de l'Énonciateur — s'élève une vérité, qui est la Mosquée Raydān, c'est-à-dire *Dū Ma'a*. Face à la vérité qui est le Jardin al-Muḥtaṣṣ — le Suivant — se trouve un mensonge qui cherche à le corrompre: c'est la Mosquée Tibr, c'est-à-dire l'Énonciateur. Le Seigneur assiste ses amis, anéantit ses ennemis, parachève sa lumière, malgré la réprobation des associateurs liés à 'Alī b. 'Abd Manāf⁴⁵⁴ et les infidèles liés à l'Énonciateur et à son néant. "Raydān" se compose de cinq lettres, qui se réfèrent à cinq dignitaires psychiques, lumineux, spirituels, matériels et corporels⁴⁵⁵, notamment *Dū Ma'a*, l'Intellect Universel psychique; *Dū Maṣṣa*, l'Âme spirituelle; l'Aile divine (*al-ḡanāḥ ar-rabbānī*)⁴⁵⁶; l'[Aile] droite, la Porte sublime qui est le Devançant; enfin le Suivant, la mine des sciences dont procède leur édifice. *Raydān* se compose de deux mots: *ray* et *dān*. Cela signifie "l'arrosage" (*rīy*) des choses, qui sont les Arguments, les propagandistes, les Licenciés et les Briseurs, comme dit le serviteur de Notre Seigneur: *Nous faisons le compte de tout dans un Livre clair (fī imāmin mubīnin)*⁴⁵⁷, ainsi que les choses liées à la Vérité, la religion éternelle, l'Unicité qui durera toujours, au Jour du Jugement par l'entremise de Raydān, qui est le serviteur de Notre Seigneur, le Seigneur de toutes les créatures. Il n'y a point d'être à adorer en-dehors de lui, * qui est trop élevé pour être juge (*dayyān*), prince, preuve, Allāh ou le Clément: tous ont été ses serviteurs dans les différents cycles; ils ont imploré son pardon jour et nuit et l'ont adoré de gré ou de force en public. Il s'élève au-dessus de la perception des imaginations et des pensées. Néanmoins, il peut être connu publiquement et en secret, en son aspect caché ou apparent, même si une partie de son humanité demeure imperceptible, tout comme la force du

* 544

⁴⁵³ La disposition des créatures, des hypostases du monde intelligible aux êtres les plus humbles de ce bas monde, en paires composées de membres antithétiques (homme — femme, positif — négatif) est un trait caractéristique de la doctrine druze, qui n'est pas sans rappeler les syzygies de la Gnose; voir *supra*, pp. 50-52.

⁴⁵⁴ 'Abd Manāf est le nom d'Abū Ṭālib, le père de 'Alī. L'auteur s'attaque ici aux partisans de 'Alī — les chiites — et aux partisans de Muḥammad — les sunnites —, les deux groupes étant accusés de *širk*.

⁴⁵⁵ Sur ces cinq catégories, voir *supra*, p. 194 n. 288.

⁴⁵⁶ L'Aile divine (ou "l'Aile Seigneuriale", selon de Sacy) n'est autre que la Parole, le troisième dignitaire; cf. de Sacy (1838), II, p. 39 n.1, et *supra*, p. 219 n. 391.

⁴⁵⁷ S. 36: 12, verset dans lequel les chiites voient une allusion à l'imamat.

Lieu (*maqām*)⁴⁵⁸ de son omnipotence et la forte élévation de sa divinité. Raydān était la seule mosquée dont la coupole s'était écroulée et qui était sur le point de s'effondrer complètement. Notre Seigneur donna l'ordre d'en reconstruire la coupole et d'agrandir [la mosquée] en sa longueur, largeur et hauteur. Il y a là un signe de la destruction de la Loi apparente, par l'entremise de son serviteur qui y habite (*'alā yad 'abdihi as-sākin fīhi*), ainsi que de l'instauration de l'Unicité de Notre Seigneur en cet endroit (*inšā' tawḥīd Mawlānā... fīhi*)⁴⁵⁹, réellement, de façon apparente et dévoilée, et de l'avènement de la Loi spirituelle (*aš-šarī'a ar-rūḥānīya*) dans un monde simple (*basīt*), spirituel, unitaire, divin et "ḥākimite" (*ḥākimī*), de sorte que [les Unitaires] n'adorent que lui seul et ne lui associent personne, ni en secret, ni en public. Il est très élevé au-dessus de ce que disent les associateurs.

Notre Seigneur nous est apparu sous une figure humaine (*fī n-nāsūt al-bašarīya*). Il est descendu de son âne à terre et est monté sur un autre en face de la porte de la mosquée. Cela se réfère au changement de la Loi, à l'établissement de l'Unicité et à la manifestation de la Loi spirituelle par l'entremise de son serviteur et esclave Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre Seigneur et par la force de son pouvoir, lui l'unique qui n'a pas d'associé. Il s'arrête, du moins selon l'apparence extérieure, car en réalité il ne lui convient guère de s'arrêter, de marcher, de s'asseoir, de dormir ou d'être éveillé. *Ni l'assoupissement, ni le sommeil n'ont de prise sur lui! Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre lui appartient*: les Énonciateurs et les Fondements. *Qui intercèdera auprès de lui, sans sa permission?*, en d'autres termes: qui sera en mesure de renvoyer un propagandiste ou un Licencié contre sa volonté? *Il sait ce qui se trouve devant les hommes et derrière eux*, — d'Adam jusqu'à Muḥammad b. Ismā'īl — *alors que ceux-ci n'embrassent, * de sa Science*, — son Argument — *que ce qu'il veut*: il s'agit du Vouloir, le plus haut de tous les rangs. *Son Trône s'étend sur les cieux et sur la terre*: — le trône, c'est l'inspiration (*ta'yīd*) qui parvient jusqu'aux dignitaires supérieurs — *leur maintien dans l'existence ne lui est pas une charge*: il s'agit de l'Aile droite et de l'Aile gauche. *Il est le Très-Haut, l'Inaccessible*⁴⁶⁰: le Très-Haut au-dessus de tous ceux qui ont été mentionnés précédemment et qui le seront par la suite, ceux que les chiites associateurs ont en

⁴⁵⁸ Voir *supra*, p. 196 n. 294.

⁴⁵⁹ Ḥamza confirme donc le récit d'Ibn Zāfir: il avait choisi la Mosquée Raydān comme lieu de résidence et comme quartier général, d'où il organisait la prédication unitaire; voir *supra*, p. 233 n. 448.

⁴⁶⁰ S. 2: 255.

vue. Il s'arrête donc auprès de la borne milliaire (*mīl*), qui symbolise l'inspiration: tout comme sur la route on s'oriente à l'aide des bornes milliaires, l'inspiration procède vers le serviteur à partir de l'Être adorable (*al-ma'būd*) et retourne à l'Être existant (*al-mawǧūd*)⁴⁶¹. Il descend à terre face à la porte de la mosquée, ce qui désigne son serviteur, la porte de son voile (*bāb ḥiǧābihi*) qui le sépare de ses créatures, lui qui appelle [les hommes] vers lui, grâce à son inspiration et sur son ordre. Or, l'inspiration est l'ordre suprême, qui est sans intermédiaire humain, tandis que la porte se réfère à l'Argument. Il descend de son âne à terre et monte sur un autre au moment même où retentit l'appel à la prière du soir. La prière du soir se réfère à l'Énonciateur; le fait que Notre Seigneur change d'âne au moment même de l'appel symbolise la suppression du sens apparent. Vous pouvez vous fier à l'endroit où il a effectué ce changement, car on l'appelle le lieu glorifié, le sanctuaire existant, la source douce dont l'eau parvient jusqu'au palais de Notre Seigneur al-Ḥākim *bi-dātihi*⁴⁶², qui est le lieu glorifié, face à la porte de la Loi spirituelle (*ṣarī'a rūḥāniya*) et des sciences "hākimites". Je les évoquerai pour vous en un autre livre⁴⁶³, si Notre Seigneur le veut, car de lui dépend le succès en toute entreprise. Il n'y a point de force ni de puissance en-dehors de lui. Il me suffit. Quel excellent auxiliaire et protecteur!

Enfin, Notre Seigneur ne peut faire autrement, au terme de chacune de ses promenades, que de retourner aux deux jardins d'al-Maqs. Il y a là un signe de la manifestation de la troisième naissance (*an-nuṣū' at-tālīf*)⁴⁶⁴ qui permet d'échapper à l'infidélité et à l'associationnisme,

⁴⁶¹ Ce passage illustre le lien étroit entre la notion d'inspiration (*ta'yīd*) et l'émanation: conforme au schéma circulaire néoplatonicien, le *ta'yīd* — où plutôt l'influx (*mādda*) qu'il véhicule — procède du Principe et retourne vers lui, après être descendu jusqu'aux degrés inférieurs de la hiérarchie céleste. Rappelons que dans le vocabulaire ismaélien *ta'yīd* désigne l'"inspiration" dont le Principe ou les hypostases supérieures font bénéficier les rangs inférieurs, en leur faisant parvenir l'influx (*mādda*) qui les maintient dans l'existence et leur octroie la connaissance du *bāṭin*; cf. De Smet (1995), p. 366 et *supra*, pp. 59-60.

⁴⁶² Au dire d'Ibn Zāfir, la mosquée où résidait Ḥamza était située près de l'aqueduc de Raydān en-dehors de la Bāb an-Naṣr (voir *supra*, p. 233 n. 448), donc pas très loin du palais califal.

⁴⁶³ Il n'est pas clair à quel écrit Ḥamza fait allusion, ni s'il se trouve parmi les *Rasā'il al-Hikma*. Il pourrait s'agir du texte non-canonique intitulé *aṣ-Ṣarī'a ar-rūḥāniya*, mentionné par Ḥamza dans la pièce n° 15, et dont il existe des manuscrits; voir *supra*, p. 89; De Smet (2004), pp. 421-422.

⁴⁶⁴ Selon la doctrine ismaélienne, l'enseignement du *bāṭin* par l'Imām ou son représentant opère dans l'âme de l'initié une "seconde naissance" (*an-nuṣū' al-āḥira*); cf. De Smet (1995), pp. 369, 371. Mais le *tawḥīd* druze ne s'arrête pas là: en dépassant à la fois le *ẓāhir* et le *bāṭin*, il représente "la troisième voie" qui mène l'Unitaire à une "troisième naissance"; voir *supra*, p. 70; Schmucker (1979), pp. 85-86.

c'est-à-dire au sens apparent et au sens caché: elle n'est autre que l'Unité de Notre Seigneur. Il rentre dans le palais par la même porte qu'il avait empruntée en sortant, à savoir par le même souterrain, * ce qui indique que la chose (*al-amr*)⁴⁶⁵ est fermement établie, que les voies ont été dévoilées en mettant par écrit les pactes d'engagement, et que la chose retourne à son point d'origine: [il s'agit d'une doctrine] spirituelle dénuée de toute contrainte légale, loin des lois sataniques et des vanités dignes de Hāmān⁴⁶⁶. Que le Seigneur nous prémunisse de douter à son égard et de l'associer à autrui, par sa grâce et sa faveur, car il en a le pouvoir et il en est capable.

Selon l'apparence extérieure, il est descendu à Miṣr. Il s'y est passé des choses dont nous avons été témoins et au sujet desquelles Satan, le séducteur (que le Seigneur le maudisse!), s'est emparé des cœurs des hommes ordinaires et stupides, ainsi que des esprits grossiers et liés à la Loi. Il s'agit des propos qu'ils ont entendus de la bouche des palefreniers (*rikābiya*) en présence de Notre Seigneur et qui sont restés accrochés dans leurs esprits grossiers, comme des paroles empreintes de badinage et d'un goût douteux. Toutefois, ils ignorent qu'elles contiennent une sagesse profonde. *Les avertisseurs leur sont inutiles*⁴⁶⁷. En premier lieu, il se rend aux trois oratoires⁴⁶⁸. Il n'y a ni appel à la prière (*ādān*), ni deuxième appel (*iqāma*)⁴⁶⁹, ni prière du vendredi, sauf dans celui du milieu, qui signifie la voie la plus droite et le chemin le plus sûr: qui le parcourt, est sauvé; qui s'en écarte, périt et s'égare. Puis, il se dirige vers Rāšida⁴⁷⁰. Là aussi, il y a trois mosquées, dont les bâtiments sont différents les uns des autres. La plus belle, la plus haute et la plus éminente, dans laquelle le prédicateur fait la prière le vendredi et où ont lieu les cinq prières quotidiennes, est celle du milieu. Elle se réfère à l'Unité de Notre Seigneur et à l'établissement des cinq dignitaires supé-

⁴⁶⁵ *Al-amr* ou *aš-šay'*, "la chose", n'est autre que la doctrine unitaire.

⁴⁶⁶ Le vizir et complice de Pharaon, selon le Coran; cf. *supra*, p. 208 n. 336.

⁴⁶⁷ S. 54: 5.

⁴⁶⁸ Il s'agit probablement des trois oratoires "surélevés" (*mu'allāqa*), construits par al-Hākim entre al-Fuṣṭāṭ et al-Qāhira, sans doute dans le but d'y recueillir les reliques de Muḥammad, Abū Bakr et 'Uṣmān; cf. Rāḡib (1981), pp. 3-7; Sayyid (1998), pp. 356-361. Plusieurs sources affirment en effet que le calife aurait songé à violer la tombe du Prophète et de ses deux compagnons à Médine, afin de transférer leurs restes au Caire, projet qui toutefois ne fut jamais exécuté; cf. Rāḡib (1978), pp. 125-132; De Smet (2005), pp. 252-262.

⁴⁶⁹ Ce deuxième appel indique le moment où la prière commence; cf. T. W. Juynboll, "Iḳāma", dans *EJ²*, III, p. 1083.

⁴⁷⁰ Quartier situé au sud d'al-Fuṣṭāṭ; al-Hākim y bâtit une mosquée en 393/1003, à l'emplacement d'une église qu'il avait fait démolir; cf. Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, II, pp. 282-283; *Itti'āz*, II, p. 44; Sayyid (1998), p. 352.

rieurs; en outre, elle est le symbole de l'Argument du dévoilement (*huğğat al-kaşf*), tandis que les deux autres mosquées qui diffèrent d'elle par leur construction, se réfèrent à l'Énonciateur et au Fondement. Aussi, dans la hiérarchie des dignitaires, l'Énonciateur est plus éminent que le Fondement, alors que d'après la hiérarchie * du sens caché et ses symboles, le Fondement a une nature supérieure à l'Énonciateur, conformément aux principes de la raison et aux propos de l'Énoncé (*fī l-ma'qūlāt wa l-bayān*)⁴⁷¹. Mais une fois l'Unité manifestée, leur puissance cessa. Cette mosquée porte le nom "Rāsida" parce que les Répondants suivent la bonne direction (*yarşūdūn*) grâce à la connaissance de l'Argument et de sa conduite, et grâce à ce qu'ils lui empruntent; ainsi ils atteignent le degré ultime de l'Unité de Notre Seigneur. Puis, selon l'apparence extérieure, il tourne autour de cette mosquée du milieu, signe de l'inspiration qu'il confère à son serviteur. En face de cette mosquée, il y a une côte difficile à monter pour celui qui l'emprunte. Toutefois, il n'y a pas d'autre chemin pour aller à al-Qarāfa⁴⁷². Cela signifie l'affranchissement envers les démons, les auteurs de la vanité et de la loi: les hommes ne peuvent atteindre le salut qu'en se libérant d'eux, tout comme le chemin qui gravit cette côte est difficile, voire très difficile, bien que ce soit le lieu où l'on affranchit l'esclave⁴⁷³, c'est-à-dire de la délivrance des deux Lois, l'apparente et la cachée.

Les gens ont vu que Notre Seigneur s'arrête auprès des soufis, qu'il écoute leurs chants et regarde leurs danses⁴⁷⁴. Il y a référence à la pratique de la Loi, qui n'est que vanité, frivolité et jeu, bien que leur destruction soit proche. [Il s'arrête encore au] puits (*bi'r*) de Zībaq⁴⁷⁵, symbole de l'Énonciateur; il est large par le haut et étroit par le bas, tout comme l'entrée de la Loi est facile et large, sa sortie difficile et étroite. Mais celui qui plonge dans ce puits tout en connaissant son secret et sa signi-

⁴⁷¹ Sans doute l'auteur veut-il dire que les partisans du sens apparent (les sunnites et les chiites "modérés") donnent la préséance au Prophète, alors que — plus proches de la raison et du texte coranique (*Bayān*) — les partisans du sens caché (certains Ismaéliens et les *ḡulāt* dont les Nuṣayrīs) accordent à 'Alī un rang supérieur à Muḥammad. Or, ces deux positions sont maintenant dépassées par la doctrine unitaire. Si tel est le sens général de la phrase, sa dernière partie demeure obscure (*fī l-ma'qūlāt wa l-bayān*), d'autant plus que Ḥamza emploie généralement *al-Bayān* pour désigner la doctrine unitaire (voir *supra*, p. 207 n. 334).

⁴⁷² La "cité des morts" du Caire.

⁴⁷³ Allusion à S. 90: 11-13; voir *supra*, p. 197 n. 297, et de Sacy (1838), I, p. 181 n. 1.

⁴⁷⁴ Ce fait est confirmé par Ibn Sa'īd al-Mağribī, *al-Muğrib*, p. 59; cf. van Ess (1977), p. 77 n. 411.

⁴⁷⁵ Ḥumārawayh, le fils et successeur d'Ibn Ṭulūn, avait fait construire devant son palais la *birkat az-zi'baq* ("le bassin de mercure"): un bassin carré de cinquante coudées de côté rempli de mercure. Il aurait agi sur les conseils de son médecin, qui vantait les qualités curatives de ce métal; cf. Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, I, p. 317; Sayyid (1998), p. 62.

fication, peut sortir par sa porte, si toutefois le Seigneur veut son salut. Il y a référence à son Fondement et au fait que tout le monde tombe inévitablement et par nécessité sous le coup de la Loi, bien que le Seigneur, par sa miséricorde, libère d'elle qui il veut, comme dit l'Énonciateur dans le Coran: *Il n'y a personne de vous qui n'y sera précipité*: — il veut dire la Loi — *c'est un arrêt décidé par ton Seigneur*: le Devançant. *Nous sauverons ensuite de l'Énonciateur ceux qui craignaient Dieu et nous y laisserons les injustes* — les partisans du sens apparent — *agenouillés*⁴⁷⁶, c'est-à-dire éternellement confus et affligés. Celui qui réussit à sortir de ce puits sain et sauf, prend des vanités de ce monde ce qui peut lui être utile; de même, * celui qui est sous la férule de la Loi, ainsi que de la science de l'exégèse et de ses symboles, une fois libéré de ces deux filets ensemble et sachant ce que cela signifie, parvient à l'Unité et tire profit de sa religion et de sa vie terrestre. Au contraire, celui qui y plonge sans connaissance et sans force — ce sont le Devançant et le Suivant — casse ses jambes et son cou. Il y a référence à celui qui se dissocie du Devançant et du Suivant, qui sont les deux principes louables, et s'oppose à eux: il perd ce monde-ci et l'Au-delà. *Voilà une perte certaine*⁴⁷⁷. [Il s'arrête ensuite auprès du] puits al-Ḥafra⁴⁷⁸, symbole du Fondement. Il s'avère plus dangereux encore que le puits de Zībaq et il est plus difficile d'en sortir. En effet, un adepte du sens apparent, c'est-à-dire de la Loi, lorsqu'il atteint le sens caché, s'imagine qu'il n'y a rien au-dessus du Fondement: il le considère comme la limite ultime, la divinité même. Ainsi, il demeure dans le tourment éternel, sauf si le Seigneur veut son salut. Le propagandiste doit se donner beaucoup de peines avec lui avant de pouvoir le briser (*kasr*)⁴⁷⁹, puis le bander et le sortir de son infidélité et de son associationnisme.

Les jeux avec des bâtons et des fouets⁴⁸⁰, auxquels les palefreniers se livrent devant Notre Seigneur, indiquent qu'il brisera les partisans de

⁴⁷⁶ S. 19: 71-72.

⁴⁷⁷ S. 22: 11.

⁴⁷⁸ Le "puits de la fosse", que nous n'avons pu identifier. Néanmoins, de Sacy (1833), p. 111, croit savoir que "c'était là, à ce qu'il paraît, que se passaient les scènes ridicules et obscènes qui scandalisaient quelques unitaires".

⁴⁷⁹ C'est la fonction du Mukāsir, le "Briseur" (voir *infra*, p. 730). L'auteur fait sans doute allusion à la propagande druze parmi les Nuṣayrīs, ces "partisans du sens caché" qui considèrent le Fondement ('Alī) comme la divinité même.

⁴⁸⁰ Ce passage équivoque a été amplement exploité par ceux qui accusent les Druzes d'appartenir à une secte licencieuse, se livrant dans le secret de leurs *ḥalwas* à des orgies immondes; cf. Regnault (1827), p. 21; Guys (1863: 2), p. 245; Azzi (1992), p. 289 n. 82: "Et al-Ḥākim se plaisait à voir les cavaliers jouer les uns avec les verges des autres" (!). En fait, le combat au bâton (*la'b bi l-'aṣā*) était un divertissement très prisé par les gens du peuple, notamment en Égypte où des compétitions de ce genre étaient organisées à l'occasion des foires; cf. De Smet (2002: 2), p. 162.

l'associationnisme et le commun du peuple, qu'il fera apparaître leur laid aux yeux des hommes, montrera leurs fausses religions et dévoilera leur orgueil en évoquant leur hardiesse à parler en sa présence. La lutte (*ṣirā'*) indique que les propagandistes triomphent les uns des autres. Le meurtre de Suwayd et de Ḥamām⁴⁸¹ est un exemple instructif pour les hommes qui veulent y méditer, ainsi qu'une délivrance de l'associationnisme pour chacun qui y réfléchit. Or, tous deux étaient champions dans la lutte; chacun d'eux était protégé par un groupe de partisans: ce sont les symboles de l'Énonciateur et du Fondement; leur meurtre se réfère à l'abolition des deux Lois, la descente [du sens apparent] (*tanzīl*) et l'exégèse [du sens caché] (*ta'wīl*), et au mépris pour les deux factions, les adeptes de l'infidélité et les apostats. Les palefreniers parlaient de vagins et de verges: ce sont les symboles de l'Énonciateur et du Fondement⁴⁸². Sa parole: "montre-moi ta lune"⁴⁸³, c'est-à-dire * "dévoile ton fondement (*asās*)" — il s'agit du lieu d'où sortent les excréments — se réfère à l'associationnisme. Si quelqu'un dévoile son "fondement" et met à nu ses parties naturelles, c'est-à-dire l'adoration de son Fondement, il est délivré des tourments et du doute qui résident en sa croyance. Quiconque demeure dans le doute, périt; de même, si un homme ne peut uriner ni rendre des excréments, il est pris de coliques et meurt. Le feu signifie ici la science de la Vérité et l'inspiration de Notre Seigneur. Il brûle ce que les deux Lois ont apporté, tout comme ils se brûlent l'un l'autre les

* 549

⁴⁸¹ Sans doute s'agit-il des deux palefreniers qu'al-Ḥākim avait tués près de la porte de la Mosquée de 'Amr; cf. Ibn Sa'īd al-Mağribī, *al-Muğrib*, p. 58; Maqrīzī, *Itti'āz*, II, p. 120.

⁴⁸² Le "Catéchisme" explicite ce passage: "Que signifie la danse des désœuvrés (*baṭṭālīn*), le jeu des fouets et la mention des verges et des vagins devant Notre Seigneur al-Ḥākim? Tout cela ressort d'une sagesse profonde qui apparaîtra bientôt. Quelle est cette sagesse profonde? La danse se réfère aux Lois et aux prophètes: chacun d'eux est venu en son temps, il a dansé, son autorité s'est éteinte et il est parti. Quelle sagesse y a-t-il dans le jeu des fouets? Le jeu des fouets fait mal sans vraiment nuire: il se réfère à une science qui est inoffensive mais inutile. Qu'en est-il de la mention des verges et des vagins? Quelle sagesse comporte-t-elle? Elle indique une chose évidente: la verge agit et met en mouvement le vagin de la femme; de même, Notre Seigneur, par sa puissance, triomphe des associeurs, comme nous le voyons dans l'écrit intitulé 'Le vrai sens des badinages'; cf. Azzi (1992), §§ 98 à 101, pp. 289-290 = Yassyn (1985: 2), pp. 36-37; Branca (1996), §§ 95 à 98, pp. 62-63, 110-111.

⁴⁸³ Yaḥyā b. Sa'īd, *Ta'riḥ*, II, p. 409, se réfère manifestement à cette même scène: "alors qu'il [= al-Ḥākim] se rendait une nuit dans l'un des *sūq* de Miṣr, un vieil homme, débauché et dépravé, connu sous le nom d'al-Raḡḡāḡ, s'avança vers lui. Al-Ḥākim lui dit: 'Montre-moi ta lune', et le vieux découvrit son anus. Al-Ḥākim ordonna à l'un de ses écuyers noirs de sortir son membre viril et de le pénétrer devant lui et en présence de tous ceux qui étaient là. Ce 'merdeux' implorait al-Ḥākim à cause de la douleur qu'il prétendait ressentir, et l'adjurait d'ordonner au Noir qui était sur lui de le traiter avec douceur et de cesser de lui faire violence. Mais al-Ḥākim se moquait de ses cris et en était ravi. Après avoir fait durer la chose quelque temps, il arrêta" (trad. Micheau & Troupeau).

organes sexuels avec du feu, symbole de la consommation de leur règne, l'expiration de leur période et l'apparition de l'Unicité de Notre Seigneur, sans que quelqu'un n'émette des doutes à son sujet ou l'associe à autrui, ni à un Énonciateur corporel, ni à un Fondement matériel, ni à un Devançant spirituel, ni à un Suivant psychique⁴⁸⁴.

Il ne restera aucune issue pour l'hypocrite, aucun pouvoir pour l'associateur. Au contraire, les détenteurs de l'autorité seront des vôtres, tout comme les comptables, les fonctionnaires dans les administrations et les percepteurs d'impôts⁴⁸⁵. Les fidèles qui professent l'Unicité de Notre Seigneur jouiront d'une prospérité durable, d'un bien-être gagné sans peine, d'une souveraineté stable, comme dit le serviteur de Notre Seigneur: *Nous avons arraché ce qui se trouvait de haine dans leurs cœurs*: la descente [du sens apparent] et l'exégèse. *Ils deviendront comme des frères — l'Unicité — sur des lits de repos se faisant vis-à-vis*⁴⁸⁶: c'est-à-dire les rangs de la religion véritable, l'Unicité de Notre Seigneur et son adoration, lui l'unique qui n'a pas d'associé. Le Seigneur nous a mis parmi ceux qui regardent, observent et méditent les actions de Notre Seigneur, et y réfléchissent, comme il a dit: *Ceux qui méditent sur la création des cieux et de la terre*: les Énonciateurs et les Fondements. *Notre Seigneur! Tu n'as pas créé tout ceci en vain! Gloire à toi! Préserve-nous du châtement du Feu*⁴⁸⁷, c'est-à-dire garde-toi de nous appeler dans l'ignorance du sens apparent et dans l'associationnisme du sens caché. *Préserve-nous du châtement du feu*, c'est-à-dire l'affranchissement des deux Lois ensemble.

Assemblée de frères qui professent l'Unicité de Notre Seigneur, qui n'adorent que lui à l'exclusion de tout autre, vous devez protéger vos frères, vous soumettre à Notre Seigneur et être satisfaits de son décret dans le bonheur et dans l'adversité. Alors, vous serez délivrés du tourment de la religion et des misères d'ici-bas, par la grâce * et la force de Notre Seigneur. La glorification et la gratitude reviennent à Notre Seigneur seul, dans le bonheur et dans l'adversité. Il nous suffit. Quel excellent auxiliaire et protecteur!

L'épître est terminée⁴⁸⁸, par la gloire de Notre Seigneur, l'Unique. Elle a été acceptée et authentifiée.

⁴⁸⁴ Voir *supra*, p. 234.

⁴⁸⁵ Il pourrait y avoir là une indication du milieu dans lequel Ḥamza cherchait à recruter des adeptes: les fonctionnaires d'état, proches de la cour califale.

⁴⁸⁶ S. 15: 47.

⁴⁸⁷ S. 3: 191.

⁴⁸⁸ Seul le manuscrit ج comporte le colophon suivant: "L'épître a été achevée par la main d'un des serviteurs de Notre Seigneur al-Ḥākim *bi-dātihi*, Ḥamza b. 'Alī, le Guide des Répondants, en la deuxième année de son ère bénite".

12. La Voie droite⁴⁸⁹

Hamza présente en cette pièce, datée de *Ġumādā I* 410 (septembre 1019) et dont le titre évoque le *ṣirāt al-mustaqīm* de la *Fātiḥa* (S. 1: 6), sa version — pour le moins originale — de l'histoire du monde. La divinité s'était déjà manifestée aux générations antérieures à la race humaine, en prenant à chaque fois une apparence semblable aux créatures du moment. Ainsi, au cours d'un de ces cycles, Notre Seigneur se montra sous le nom d'al-Bār. À cette époque l'Intellect apparut sous les traits de l'Adam pur (*Ādam aṣ-Ṣafā'*), appelé *Ṣaṭnīl*. Aucune Loi n'existait alors, aucun culte du "veau et du buffle", car les créatures avaient directement accès à la connaissance de l'Unicité. Toutefois, Iblīs, l'Adversaire, s'incorpora à son tour pour saboter l'œuvre d'al-Bār et de *Ṣaṭnīl*. Il réussit même à séduire les deux plus proches collaborateurs de *Ṣaṭnīl*: Énoch, l'incorporation de l'Âme, désigné comme l'Adam rebelle (*Ādam al-'āṣī*), et Seth ou *Ṣarḥ*, l'Adam oublieux (*Ādam an-nāsī*). Suite à l'action maléfique du Malin, les Unitaires retournèrent à l'associationnisme, al-Bār se retira et envoya, en guise de châtiment, une série de prophètes, qui chacun ont imposé une Loi invitant "à adorer le néant et à professer l'unicité des idoles" (*'ibādat al-'adam wa tawḥīd aṣ-ṣanam*): Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Muḥammad et Muḥammad b. Ismā'īl. Après l'achèvement de ce dernier cycle par les "Imāms cachés" ismaéliens, Notre Seigneur s'incorpora dans le deuxième calife fatimide: al-Qā'im.

Le plus surprenant de l'histoire est l'apparition des Carmathes du Baḥrayn à l'époque d'al-Bār et de *Ṣaṭnīl*. Leurs chefs historiques sont présentés comme de pieux Unitaires, œuvrant pour la cause de Notre Seigneur. Puisque l'histoire se répète, ils réapparaissent dans le cycle de Muḥammad, bien qu'ils se soient écartés cette fois du droit chemin. Il est clair que Ḥamza espérait trouver des adeptes parmi les Carmathes, membres d'une secte chiite extrémiste, dont l'antinomisme radical rappelle le druzisme et qui fut très hostile à l'ismaélisme fatimide.

Dans la dernière partie de la pièce, Ḥamza renoue avec le thème du traité précédent: le comportement bizarre d'al-Ḥākim et sa politique d'une audace inouïe sont autant de preuves de sa divinité.

* Je me confie entièrement à Notre Seigneur al-Bār, le Très-Savant, * 551
l'Exalté suprême, le Juge par excellence, qui ne peut être saisi ni par les pensées, ni par les imaginations, étant très élevé au-dessus de la description et de la perception des hommes. *Bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi*: ce sont les attributs de son serviteur, l'Imām.

Les préceptes insensés (*rusūm ḥaṣwīya*) des Énonciateurs, les doctrines liées au sens apparent des lois et les vaines paroles des associateurs

⁴⁸⁹ Ed. partielle: selon Lewis (1940), p. 104, une partie de cette épître aurait été imprimée dans la revue égyptienne *Muqtabas* 5, 1910, pp. 304-306, qui ne nous a pas été accessible; trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), I, pp. 25-26, 46-47, 79-80, 128-132, 159-164; II, pp. 112-134.

soutiennent que le Créateur créa Adam de poussière et que, avec ses mains, il lui donna une constitution et une forme à sa propre ressemblance. Ils appuient cette thèse sur le Coran⁴⁹⁰, alors que les juifs prétendent, à base de la Thora⁴⁹¹, qu'Adam fut créé uniquement à la ressemblance du Dieu des enfants d'Israël. Tout ceci est contraire à la raison et à la vérité; personne ne peut y souscrire, car la forme est un corps et quiconque est doté d'un corps possède plusieurs membres. Adam et ses enfants ressembleraient au Créateur: où réside alors la différence entre l'adorateur et l'Adoré, entre le Créateur et la créature, entre le Nourrisseur (*ar-rāziq*) et le nourri? Ceci est absurde; c'est l'essence même de l'associationnisme et de l'errance. Le Coran montre clairement leur mensonge: *Rien n'est semblable à lui*⁴⁹². Mais ils croient à une certaine partie du Livre et restent incrédules à l'égard de l'autre⁴⁹³. Ils disent également qu'Adam n'a ni père, ni mère⁴⁹⁴. Toutefois, il est impossible qu'un corps doué de raison (*ḡism nātiq*) ne procède pas d'un corps similaire, [par l'union] de l'homme et de la femme. D'ailleurs, la poussière naturelle ne produit guère d'autres créatures que des vers, des serpents, des scorpions, des scarabées et autres animaux de ce genre; un homme, par contre, ne pourrait provenir de la poussière⁴⁹⁵. S'ils avaient raison d'affirmer que par une faveur spéciale, Adam n'est pas sorti des reins d'un homme, n'est pas entré dans la matrice d'une femme et n'a pas été souillé par le sang, il aurait fallu que Muḥammad soit créé de poussière, qu'il ne sortit point des reins d'un infidèle * et qu'il ne fut pas souillé par le sang d'une femme païenne (*ḡāhila*) et incroyante. Or, tous les musulmans croient que les parents de Muḥammad étaient infidèles, qu'ils sont morts infidèles et que Muḥammad ne pouvait intercéder en faveur de sa communauté qu'après avoir abandonné sa mère et son père et après s'être dissocié d'eux, en préférant sa communauté à ses parents et en les

* 552

⁴⁹⁰ Cf. S. 3: 59; 7: 12; 15: 26, 28, 33; 17: 61; 38: 71, 76. Toutefois, le Coran ne dit pas que Dieu créa Adam ou l'homme à sa ressemblance.

⁴⁹¹ Cf. *Genèse* 1: 26-27; 5: 1; 9: 6.

⁴⁹² S. 42: 11.

⁴⁹³ Cf. S. 2: 85.

⁴⁹⁴ On trouve cette thèse énoncée dans la version ismaélienne de l'histoire des prophètes, telle qu'elles est rapportée par Ġa'far b. Maṣūr, *Sarā'ir*, p. 27.

⁴⁹⁵ La science naturelle arabe soutenait en effet que certains insectes et reptiles nocifs ou répugnants naissent par génération spontanée à partir de matière en putréfaction: déchets, cadavres, ordures, excréments; cf. Kruk (1990), pp. 266-267. Par ailleurs, certaines traditions ismaéliennes font apparaître les premiers hommes, par une sorte de génération spontanée, dans les alvéoles de la terre fécondées par une pluie céleste; cf. Ibn al-Walīd, *al-Mabda' wa l-Ma'ād*, §§ 28-30, pp. 111-112.

abandonnant en enfer⁴⁹⁶. C'est là un propos dont le sens apparent est détestable, le sens caché infâme, contraire à la raison, inadmissible pour une personne intelligente.

En fait, il y a trois Adams⁴⁹⁷: l'Adam pur et universel (*Ādam aṣ-ṣafā' al-kullī*); en face de lui se trouve l'Adam rebelle et partiel (*Ādam al-'āṣī al-ḡuz'ī*); à un niveau inférieur, il y a l'Adam oublieux et matériel (*Ādam an-nāsī al-ḡirmānī*). Tous procèdent d'un homme et d'une femme, et non de la poussière, comme disent les partisans des doctrines futiles et insensées. Au Créateur ne plaise que son élu et son vicaire soit créé de poussière, une des substances les plus viles! Si nous prenons les choses selon leurs apparences extérieures, il s'avère nécessaire qu'il aurait créé son élu des substances les plus précieuses et les plus rares, comme les perles, les rubis et les émeraudes. Si nous considérons ce que disent les gens insensés et associateurs, notamment que le Créateur l'a créé de poussière à cause de la pureté de celle-ci, les pierres sont certes plus pures que la poussière, vu que cette dernière se mélange avec des ordures, alors qu'aucune ordure ne peut pénétrer dans la pierre; de même, l'eau est plus pure que la poussière, elle qui purifie sans devoir être purifiée elle-même. Nous voyons toutefois qu'il n'est fait mention que de poussière, ce qui nous amène à la conclusion qu'en réalité on a voulu dire tout autre chose que ce que croient les gens. Les personnes insensées et associatrices disent encore que le Créateur lui donna le nom d'Adam parce qu'il [fut créé de] la croûte (*adam*) de la terre, c'est-à-dire

⁴⁹⁶ Selon la tradition musulmane, Muḥammad était orphelin, son père étant décédé avant sa naissance et sa mère peu après. Bien qu'ils soient morts avant la révélation coranique, la légende pieuse soutient que ses parents préfiguraient, par leur conduite exemplaire, la mission de Muḥammad: cf. Ibn Hišām, *as-Sīra an-nabawīya*, I, pp. 178-181; Gaudefroy-Demombynes (1969), pp. 61-62. Néanmoins, la question était fort débattue, surtout dans les milieux chiïtes; cf. Goldziher (1909), pp. 331-332; Rubin (1975), pp. 75-76.

⁴⁹⁷ L'ismaélisme distingue également trois Adams différents: (1) l'Adam spirituel (*al-Ādam ar-rūḥānī*), identifié à la dixième Intelligence, l'Anthrôpos céleste, démiurge du monde sensible; (2) le premier Adam terrestre (*al-Ādam al-awwal al-kullī*), le Pananthrôpos, qui inaugure les cycles prophétiques, bien avant notre présent cycle auquel se réfèrent la Bible et le Coran; (3) l'Adam partiel (*al-Ādam al-ḡuz'ī*), l'Adam de la Bible et du Coran; cf. Corbin (1954), pp. 153-154, 163-171; Corbin (1994), pp. 213-214 n. 52; Halm (1978), p. 108. Toutefois, cette tripartition ne recouvre pas celle invoquée par Ḥamza dans le présent traité. Il y distingue en effet (1) l'Adam pur et universel (*Ādam aṣ-ṣafā' al-kullī*), l'incorporation de l'Intellect, qui apparut sous le nom de Ṣaṭṭīl; (2) l'Adam rebelle et partiel (*Ādam al-'āṣī al-ḡuz'ī*), l'incorporation de l'Âme Universelle, qui n'est autre que Énoch et qui joue le rôle de l'Adam biblique et coranique; (3) l'Adam oublieux et matériel (*Ādam an-nāsī al-ḡirmānī*), à savoir Ṣarḥ ou Seth, qui est la "femme" de l'Adam rebelle et correspond à Ève dans la Bible; cf. Makarem (1974), pp. 68-69.

de sa surface (*wağh*)⁴⁹⁸. Mais tous les vers, serpents, scorpions, scarabées et animaux similaires ont été créés de la surface et de la croûte de la terre, sans qu'aucun ne fut nommé "Adam": seuls ces trois personnes portent ce nom. Une de leurs factions soutient qu'il le nomma "Adam" parce qu'il a une couleur altérée⁴⁹⁹. C'est là une injure à la puissance du Créateur et une dépréciation de son élu: comment pourrait-il choisir une chose et lui donner une forme altérée? Car il y a bien un défaut aux yeux des gens, quand * un homme devient noir. En fait, le Créateur est trop élevé pour créer quelque chose d'imparfait; aussi, il a érigé le rang de son élu au-delà de tout défaut, mais eux, ils sont aveugles et trop orgueilleux pour poser des questions: il n'y a que l'épée qui puisse les mettre sur la bonne voie. Une faction des chiïtes ismaéliens réducteurs (*muqassira*)⁵⁰⁰ disent que le Créateur nomma l'adversaire "Iblīs" parce qu'il a ni père, ni mère⁵⁰¹. Ils parlent sans réfléchir, car ils ont également attesté qu'Adam n'a ni père, ni mère dans le sens spirituel (*dīnī*)⁵⁰², et que le Messie n'a pas de père. Il faudrait alors les appeler tous les deux "Iblīs", aucun des deux n'ayant un père. Il s'en suit que, pour eux, il n'y a aucune différence entre l'Adversaire et l'Ami, ce qui est absurde et futile, contraire à la raison et inadmissible pour une personne intelligente.

Je vais vous exposer en cette épître intitulée "La Voie" (*as-sīra*) ce que vous devez savoir sur Adam, son nom, le nom de son père et son

⁴⁹⁸ Cette étymologie du nom *Adam* est également mentionnée par Mas'ūdī, *Murūğ*, I, p. 52; cf. Makarem (1974), p. 69 n. 24.

⁴⁹⁹ Un des sens du verbe *adima* est en effet: "être rouge, avoir la peau brunie" (Kazimirski [1860], I, p. 19). *Adam* signifierait alors "celui qui a un teint basané", un homme dont la couleur est altérée par rapport au blanc, considérée comme la couleur naturelle, ce qui est une marque d'infériorité selon les préjugés raciaux de la culture arabe médiévale; cf. Lewis (1990), pp. 28-36; De Smet (2002: 1), pp. 70-71; voir en outre de Sacy (1838), II, pp. 116-117 n. 5.

⁵⁰⁰ Les chiïtes extrémistes (les *ḡulāt* ou "ceux qui exagèrent") taxaient leurs adversaires de *muqassira*, parce qu'ils "réduisaient", selon eux, la dignité des Imāms, en niant leur caractère divin; voir Halm (1988), p. 188. Dans le contexte druze, *muqassira* s'applique surtout aux Ismaéliens, qui se sont arrêtés au *bāḥin*: seule la doctrine unitaire, "la troisième voie", permet d'aller au-delà du *zāhir* et du *bāḥin* pour atteindre le *Tawḥīd*; cf. Abu-Izzedin (1984), p. 117.

⁵⁰¹ Une étymologie courante dans les textes ismaéliens fait dériver le nom d'Iblīs de *ah laysa*: "il n'a pas de père".

⁵⁰² Prétendre que l'Adam "historique" (l'Adam mentionné dans la Bible et le Coran, le seul connu des *ahl aḡ-zāhir*) n'a ni père ni mère dans le sens spirituel, revient à soutenir qu'il a agi de sa propre initiative, sans être soutenu par l'inspiration et l'influx émanant des dignitaires supérieurs: il ne serait alors qu'un vulgaire imposteur; cf. Lewis (1938), p. 697. Par ailleurs, il est légitime de dire que l'Adam pur et universel, *Ṣaṭnīl*, n'avait ni père, ni mère, en ce sens qu'il est l'incorporation de l'Intellect, le premier instauré, le plus haut dignitaire après la divinité. Affirmer cela d'Iblīs impliquerait qu'on l'associe à l'Intellect (voir *infra*, p. 247 n. 510).

pays; sur Iblīs, son nom, le nom de son père et son pays, ainsi que sur les dignitaires d'Adam en leur ensemble, si Notre Seigneur le veut. Je me confie entièrement à lui, je parle sous son inspiration, je défais (*fataqtu*) par sa puissance, je rétablis (*rataqtu*) par sa science⁵⁰³, car il est l'Élevé, l'Instruit, l'Immense. Sachez donc (que le Seigneur vous aide à lui obéir!) que l'Adam pur et universel est Dū Ma'a. Il avait déjà servi dans la prédication de l'Unicité et de l'adoration de Notre Seigneur, l'Élevé, l'Instruit, dans les siècles passés, antérieurs à ce cycle où il est nommé "Adam". Au cours de ce cycle, il apparut au milieu de gens appelés *Ġinn* et qui adoraient le néant. L'Adam pur naquit en Inde, en une ville appelée Adamīnīya; son nom était Šaṭnīl et le nom de son père Dānīl⁵⁰⁴. Extérieurement, il était médecin des corps, mais en réalité il exerçait la médecine des âmes par les sciences unitaires. Il quitta son pays et arriva au Yémen, en une ville connue sous le nom de Širna, ce qui signifie en arabe "miracle" (*mu'ğiza*)⁵⁰⁵. Quand il entra dans cette ville, il s'aperçut que ses habitants étaient associateurs; il les appela à professer l'Unicité de Notre Seigneur et à l'adorer. * Par son entremise, ils * 554 répondirent à l'appel, de sorte que le pays fut divisé en deux partis: les Unitaires et les associateurs. Šaṭnīl le sage dit aux Unitaires: "séparez-vous des associateurs", c'est-à-dire "éloignez-vous d'eux". Ils lui obéirent et se séparèrent (*bānū*) des associateurs, ce qui leur fit donner le nom de *Binn*⁵⁰⁶. Iblīs était un propagandiste parmi les *Ġinn* et il obéissait au Créateur. Son nom était Hārit et son père s'appelait Tarmāh⁵⁰⁷; il était originaire de la ville d'Ispahan⁵⁰⁸, mais avait élu résidence à al-

⁵⁰³ Les verbes *fataqa* et *rataqa*, dont sont tirés les noms divins *al-fātiq* et *ar-rātiq*, se réfèrent en islam à l'action créatrice de Dieu (voir *supra*, p. 212 n. 356). Il ressort de ce passage que Ḥamza, qui se considérait comme l'incorporation de l'Intellect, c'est-à-dire comme l'Adam pur et universel ou Šaṭnīl, s'arrogeait les pouvoirs du Dēmiurge.

⁵⁰⁴ La tradition musulmane affirme qu'Adam, expulsé du Paradis, atterrit en Inde, plus précisément dans l'île de Sarandīb (Ceylan); cf. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, I, pp. 81-82; Ġa'far b. Maṣṣūr, *Sarā'ir*, p. 27. La ville d'Adamīnīya, tout comme le nom Šaṭnīl b. Dānīl, proviennent d'une source inconnue et semblent particuliers aux Druzes; cf. Bryer (1976), pp. 11, 15. Le nom Šaṭnīl a été mis en rapport avec l'ange Satanael de la Gnose (Günzburg & Rosen [1891], p. 135 n. 9; Halm [1978], p. 126), et même avec le chinois *šanfī*, signifiant un saint homme (Kāmil Ḥusayn [1962], p. 114)!

⁵⁰⁵ Selon la version ismaélienne de la *qiṣṣat Ādam* rapportée par Ġa'far b. Maṣṣūr, *Sarā'ir*, p. 39, Adam quitta Sarandīb pour s'établir au Yémen. Aucune ville du nom de Širna ou al-Mu'ğiza ne semble exister en ce pays.

⁵⁰⁶ Sur les Binn, un des peuples "pré-adamites", voir *supra*, p. 60.

⁵⁰⁷ Dans les sources musulmanes, Iblīs reçoit souvent le nom d'al-Hārit; il y est parfois appelé al-Hārit b. Murra; cf. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, I, p. 57; Ġa'far b. Maṣṣūr, *Sarā'ir*, pp. 32-33. En revanche, le nom de Tarmāh semble particulier aux Druzes.

⁵⁰⁸ Certaines traditions musulmanes affirment que le serpent, expulsé du Paradis avec Adam et Ève, atterrit à Ispahan; cf. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, I, p. 81; Maṣ'ūdī, *Murūğ*, I, p. 60.

Mu'ğiza. Ispahan se nomme en grec Damīr⁵⁰⁹. À cette époque, les hommes n'avaient pas d'Imām apparent, ni d'Argument compétent: les lumières étaient réunies dans Šaṭnīl b. Dānīl. On dit qu'il n'avait ni père, ni mère, parce qu'il était Imām par soi-même⁵¹⁰; on dit qu'il était venu de la poussière, parce qu'il était apparu d'entre les croyants, qui sont au même rang que la poussière; on dit enfin que le Créateur l'avait créé avec ses mains, parce qu'il l'avait instauré à partir de la lumière pure et lui avait accordé l'intégralité de son inspiration (*at-ta'yīd al-kullī*). La lumière et l'inspiration sont comme les deux mains, vu que la lumière étincillante et la sagesse universelle sont les moteurs des dignitaires: grâce à elles, ils sont affranchis du doute et de l'associationnisme. De même, les mains meuvent les corps: grâce à elles, ils sont purifiés des souillures de l'urine et des excréments⁵¹¹. Lorsque Notre Seigneur al-Bār lui fit parvenir l'ordre adressé à tous les anges — qui sont les propagandistes — de se prosterner devant Adam — c'est-à-dire de lui obéir — tous les dignitaires et propagandistes obéirent, à l'exception de Hārit b. Tarmāḥ d'Ispahan. Il refusa, se montra orgueilleux, considéra Šaṭnīl b. Dānīl comme un simple Répondant et réclama pour soi-même la préséance dans l'exercice de la prédication. Il dit: *Je suis meilleur que lui*, c'est-à-dire: j'occupe un rang plus élevé que lui. *Tu m'as créé de feu* — à savoir de la science des Vérités et de la lumière * de la prédication — *et tu l'as créé d'argile*⁵¹², c'est-à-dire de la discussion avec les Répondants, qui sont la poussière de la voie lactée (*turbat al-maḥağğa al-baydā*). L'eau est la science de la Vérité et l'eau, unie à la poussière, forme l'argile propre à la construction; de même, lorsque le Répondant possède la science des Vérités, il devient parfait et apte à assumer la prédication. Pour cette raison, Hārit a dit: *tu l'as créé d'argile*. Ils disent que le Créateur créa Adam à son image: cela signifie qu'il a imposé à tous les hommes d'obéir à Adam de la même manière qu'ils doivent obéir à lui. Quiconque lui obéit, obéit au Créateur; quiconque lui est rebelle, est rebelle au Seigneur, car il est son vicaire et c'est par son intermédiaire qu'on peut arriver jusqu'à lui. Tous les dignitaires et propagandistes lui obéirent donc, à l'exception de Hārit b. Tarmāḥ d'Ispahan. Il fut chassé de la prédication, qui n'est autre que le Jardin, et rayé du nombre des dignitaires.

⁵⁰⁹ Nous n'avons pu retracer l'origine de ce nom.

⁵¹⁰ Šaṭnīl, incorporation de l'Intellect, se trouve à la tête de la hiérarchie des dignitaires, de sorte qu'entre lui et la divinité il n'y a aucun intermédiaire (voir *supra*, p. 245 n. 502).

⁵¹¹ Dans le langage de Ḥamza, les excréments et l'urine se réfèrent au *zāhir* et au *bāṭin* des Lois religieuses; voir *supra*, pp. 69-70.

⁵¹² S. 7: 12.

Šaṭnīl résidant à Širna, il envoya des Arguments et des propagandistes au nombre de douze. Il fut surnommé Adam, le prince (*sayyid*) et Imām des dignitaires; on l'appela aussi "le père de l'humanité" (*abu l-bašar*): l'humanité signifie ici les Unitaires, car, ayant reçu la bonne nouvelle (*baššarū*) d'Adam, ils acceptèrent de lui l'Unité. Il devint ainsi leur père dans la religion. D'une manière analogue, son épouse — son Argument — fut surnommée Ève (*Ḥawwā*) parce qu'elle embrasse (*iḥṭawat*) tous les croyants; on l'appelle "mère de l'humanité", vu qu'elle a été établie pour allaiter les hommes avec la science de la Vérité, pour les élever et les faire monter de grade en grade, jusqu'à ce qu'ils parviennent à la limite ultime⁵¹³. Les dignitaires d'Adam s'étaient complétés et ses propagandistes répandus; les croyants étaient devenus nombreux; Ḥārīt b. Tarmāḥ avait ouvertement déclaré son adversité et le pays s'était divisé en deux partis, celui des Unitaires et celui des associateurs. Alors, Šaṭnīl exigea d'eux de se dissocier des autres, c'est-à-dire d'Iblīs et de son parti, les *Ġinn*. Lorsqu'un Unitaire rencontra son frère, il lui dit: "j'ai rompu toute relation (*uhğur*) avec Iblīs et son parti"; alors l'autre répondit: "je l'ai fait aussi". Pour cette raison on nomma la ville de Širna *Hağar*⁵¹⁴, ses habitants ayant rompu toute relation (*hağarū*) avec Iblīs et ses compagnons. Les gens d'al-Aḥsā'⁵¹⁵ s'y rendaient souvent pour acheter et pour vendre. Un des savants d'al-Aḥsā', nommé Šaršar, étant venu dans la ville, un propagandiste le convertit (*kāsarahu*)⁵¹⁶ et lui fit souscrire sur le champ le pacte d'allégeance. Il l'amena auprès d'Adam, qui n'est autre que Šaṭnīl. Celui-ci l'envoya * comme propagandiste à al-Aḥsā' et ses environs. L'homme partit immédiatement et prit l'acte d'allégeance d'un grand nombre de personnes. Il

* 556

⁵¹³ Nous retrouvons ici l'ambivalence sexuelle des dignitaires, qui réapparaît à chaque niveau de la hiérarchie céleste et terrestre (cf. *supra*, pp. 50-52): Šaṭnīl, "l'Adam pur et universel", l'Intellect, forme un couple avec son *huğğā*, sa "femme", qui est "l'Adam rebelle et partiel" ou l'Âme, identifiée à Ève, "la mère de l'humanité". À son tour, "l'Adam rebelle" s'unira à son adjoint, "l'Adam oublieux et matériel". Dans ce nouveau couple, il représentera l'élément masculin, tandis que "l'Adam oublieux" sera sa femme, l'Ève biblique; voir *infra*, p. 252 n. 535. La "limite ultime" n'est autre que le *tawḥīd* (voir *supra*, n° 9, p. 197).

⁵¹⁴ Hağar, capitale du Baḥrayn et résidence du gouverneur abbaside, fut conquise par les Carmathes en 903; cf. De Goeje (1886), pp. 36-37, 46; Daftary (1990), p. 119. L'identification de Širna avec Hağar prépare la singulière apparition des Carmathes du Baḥrayn dans l'histoire de Šaṭnīl, qui se déroule pourtant dans le cycle des *Ġinn* et des *Binn*, bien antérieur à celui de notre actuelle race humaine!

⁵¹⁵ Autre ville du Baḥrayn, quartier général des Carmathes, qui devint en 926 la capitale de leur état; cf. De Goeje (1886), p. 94; Daftary (1990), p. 119.

⁵¹⁶ Sur le sens de ce terme, qui se réfère au rang de "Briseur" (*Mukāsir*), voir *infra*, p. 730.

les invita à professer l'Unicité de Notre Seigneur et à l'adorer, ainsi qu'à reconnaître Šaṭnīl et son imamat, et à se dissocier d'Iblīs et de ses compagnons. Il leur dit: "si vous entrez dans Hağar, renfrognez ('*abbasū*) votre visage et contractez (*qarmaṭū*) votre nez envers ses habitants"⁵¹⁷, car il y a là un homme appelé Ḥārit b. Tarmāḥ d'Ispahan, qui a beaucoup de partisans. Tous se sont opposés à l'ordre de Notre Seigneur al-Bār, le Très-Savant, et ont renié la prééminence de l'Imām. Ne parlez de la Science à aucun des habitants de cette ville, sauf à ceux qui assistent avec vous à la séance (*mağlis*) tenue par le sage Šaṭnīl"⁵¹⁸. Ils obéirent au propagandiste Šaršar, froncèrent et contractèrent le visage, comme il l'avait ordonné. Aussi, on les surnomme jusqu'à ce jour les "Carmathes". Ce nom devint courant en Perse et au Khorassan. Dès qu'un homme est connu pour professer l'Unicité, on dit: "c'est un Carmathe"⁵¹⁹; pour cette raison, on donna à la secte ismaélienne le nom de "carmathe". Abū Ṭāhir, Abū Sa'īd⁵²⁰ et autres Carmathes ont été des propagandistes de Notre Seigneur al-Bār; ils l'ont adoré, ils ont professé son Unicité, se sont prosternés devant sa dignité et sa majesté, et ils l'ont dépouillé de tous les attributs de ses créatures. Le Seigneur leur donna le titre de "princes" (*sāda*)⁵²¹. Ils ont fait pour le dévoilement (*kašf*) [de l'Unicité] ce qu'aucun autre propagandiste n'a fait et ils ont tué un nombre d'associateurs qu'aucun autre n'a été capable d'égaliser. Toutefois, le Seigneur n'a pas favorisé que le dévoilement eut lieu par leur intermédiaire, car il savait (sa force, sa majesté et son vouloir sont magnanimes!) qu'après eux le désaccord allait dominer, l'Unicité se perdre, des égarements surgir, et que les Abbasides allaient suivre leurs passions et sombrer dans l'erreur et les abîmes. Mais maintenant, le temps du dévoilement est arrivé; le moment de l'épée et de l'humiliation est proche, ainsi que le massacre des hypocrites et leur anéantissement par la violence. Sans aucun doute, les habitants d'al-Aḥsā', de Hağar et de la Perse⁵²² retourneront, comme autrefois, à l'Unicité et à l'adoration de Notre Sei-

⁵¹⁷ Allusion aux Abbasides et aux Carmathes qui s'affrontaient au Baḥrayn.

⁵¹⁸ À en croire ce récit, les "séances de la Sagesse" (*mağālis al-ḥikma*) remontent donc à l'époque de Šaṭnīl, tout comme la pratique de la *taqīya*.

⁵¹⁹ Initialement, les Carmathes professaient donc la doctrine unitaire, mais beaucoup plus tard, au cours du cycle de Muḥammad, ils se détournèrent du droit chemin pour sombrer dans l'associationnisme.

⁵²⁰ Abū Sa'īd al-Ġannābī était le fondateur de l'état carmathe du Baḥrayn; assassiné en 913, son fils Abū Ṭāhir lui succéda; cf. De Goeje (1886), pp. 69-70, 74; Daftary (1990), pp. 119, 130.

⁵²¹ Les chefs carmathes portaient le titre de *sayyid*, "prince"; cf. Madelung (1959), pp. 64 n. 2, 87.

⁵²² Les Carmathes du Baḥrayn entretenaient des liens étroits avec la Perse méridionale et y avaient gagné des adeptes; cf. Madelung (1959), p. 78 n. 2.

gneur; ils se prosterneront devant sa dignité et sa majesté; ils le dépouilleront de tous les attributs de ses créatures et ils seront les auxiliaires (*anṣār*) de l'Unité, comme leurs ancêtres l'ont été par le passé⁵²³. J'enverrai parmi eux des propagandistes de l'Unité, je réunirai * les amis et les serviteurs dispersés et, par l'épée de Notre Seigneur, je vaincrai chaque oppresseur obstiné, de sorte qu'il ne restera dans les deux villes saintes (*bi l-ḥaramayn*)⁵²⁴ personne qui associe Notre Seigneur à autrui, lui est infidèle ou se montre hypocrite envers lui. Alors, la religion sera une, sans adversaire et sans rival. Cela se fera par la puissance de Notre Seigneur al-Ḥākīm, l'Unique, l'Isolé, l'Éternel, qui n'a point de compagne, ni d'enfant, ainsi que par l'intensité de son pouvoir. Il n'y pas de force ni de puissance, si ce n'est par lui et en lui. Je me confie entièrement à lui et j'invoque son secours. Le retour final se fera vers lui. Il me suffit. Quel excellent protecteur et auxiliaire⁵²⁵!

Revenons à Adam et à ses dignitaires. L'Adam pur naquit donc en Inde, en un lieu appelé Adamīnīya. Il se manifesta à Ṣirna. Son premier Argument était de Baṣra et se nommait Énoch (Aḥnūḥ)⁵²⁶; son deuxième argument provenait d'une ville appelée Sarramanā et se nommait Ṣarḥ⁵²⁷. Adam l'avait rencontré; il avait recueilli de lui le pacte d'allégeance et l'avait trouvé apte [à servir dans la *da'wa*]. Il lui dit: "Je veux faire de toi un Fondement pour mes dignitaires, car tu as été élu pour cela". Ṣarḥ lui répondit: "Si tu le veux, je le veux (*ṣī'tu*) aussi". Il l'établit alors comme Fondement des dignitaires et lui donna le nom de Seth (Ṣīt). Il était son fils spirituel et non naturel⁵²⁸. Son troisième Argument était Jo-

⁵²³ Ḥamza exprime ici ouvertement l'espoir de gagner à sa cause les Carmathes, ennemis jurés des Fatimides, en les remettant sur la juste voie de la doctrine unitaire, dont ils étaient jadis les défenseurs zélés.

⁵²⁴ Expression qui désigne habituellement les deux villes saintes de l'islam: La Mecque et Médine. Toutefois, le contexte semble indiquer que l'auteur se réfère plutôt à Haḡar et al-Aḡsā', les deux principales villes du Baḡrayn qui furent le théâtre de l'épopée carmathe.

⁵²⁵ Cette formule, qui clôt la plupart des traités druzes, introduit une césure dans le texte. Ḥamza reprend alors l'histoire d'Adam, qu'il avait interrompue pour s'engager dans une digression sur les Carmathes. Une rupture analogue apparaît également au milieu de la pièce précédente (voir *supra*, n° 11, p. 236). Peut-être y a-t-il là un indice que des textes fragmentaires ont été assemblés par le rédacteur du corpus actuel des *Rasā'il al-Ḥikma*.

⁵²⁶ Il se peut que notre auteur ait confondu Énoch (Aḥnūḥ) avec Énos (Anūš), un des fils de Seth; cf. Mas'ūdī, *Murūğ*, I, p. 69.

⁵²⁷ Bryer (1976), p. 11, reconnaît en Sarramanā une contraction de *Surra man rā'*, c'est-à-dire la ville irakienne de Sāmarrā. Nous n'avons pu retracer l'origine du nom Ṣarḥ.

⁵²⁸ La distinction entre *dīnī* ("religieux", mais ici dans le sens de "spirituel") et *ṭabī'ī* ("naturel"), notamment dans les relations de parenté entre personnes, appartient au vocabulaire ismaélien; cf. Lewis (1938), p. 693; Lewis (1940), p. 48.

sué (Yūša'), fils de 'Imrān; le quatrième David (Dāwīd), fils d'Hermès (Hirmis); le cinquième Jésus ('Īsā), fils de Lamech (Lamah); le sixième 'Ābid, fils de Sarhān; le septième 'Azrawīl, fils de Salmū; le huitième Abel (Hābīl), fils de Bādīs; le neuvième Daniel (Dānīl), fils de Hir'aṭāf; le dixième 'Ayyāš, fils d'Abel (Hābīl); le onzième Platon (Iflātūn), fils de Qaysūn et le douzième Qaydār, fils de Lamak⁵²⁹. Ces douze étaient les dignitaires de sa Loi et les anges de sa prédication. Il n'y avait dans sa Loi ni contrainte légale (*taklīf an-nāmūs*), ni adoration du veau et du buffle (*al-ġāmūs*)⁵³⁰, ni abstinence d'ascète (*ribāṭ al-'ābūs*), ni associationnisme de dépravé (*širk al-kābūs*)⁵³¹. Bien au contraire, sa Loi était simple et unitaire. Nous y sommes revenus aujourd'hui grâce à l'Adam de notre époque, Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad le Pur: *De même que nous avons procédé à la première création, nous la recommencerons*⁵³². C'est Notre Seigneur qui fera cela, car il est le Puissant, l'Irrésistible.

* Quant au deuxième Adam, dont le Coran dit qu'il désobéit à son Seigneur⁵³³, il s'agit de Énoch, l'Argument de l'Adam pur. [Le troisième] Adam, dont il est dit qu'il *oublia* et qu'on ne trouva *en lui aucune résolution*⁵³⁴, c'est Šarḥ, surnommé Seth. Šaṭnīl les choisit parmi l'ensemble

* 558

⁵²⁹ Cette surprenante liste des douze *huḡḡas* d'Adam contient un amalgame de personnages appartenant à diverses traditions, compilé sans le moindre souci de chronologie et de généalogie. Des figures bibliques (Abel, Daniel, David, Énoch ou Énos, 'Imrān, Jésus, Josué, Lamech — écrit tantôt *Lamah*, tantôt *Lamak* — et Seth) y côtoient des sages de l'Antiquité grecque (Hermès — souvent identifié à Énoch en islam — et Platon), ainsi que des personnages énigmatiques, dont les noms, sans doute corrompus au cours de la transmission du texte, ne semblent guère identifiables: 'Ābid, 'Ayyāš, 'Azrawīl (s'agit-il d'un ange de la Gnose ou du démon 'Azāzīl de la tradition juive, parfois identifié à Iblīs; cf. Iḥwān, *Rasā'il*, II, pp. 228-230?), Bādīs, Hir'aṭāf, Qaydār, Qaysūn, Salmū (Salomon?) et Sarhān. Si on veut donner un sens à ce pêle-mêle, on pourrait supposer que le cycle de Šaṭnīl, sans doute le premier dans l'histoire du monde, comporte les archétypes de toutes les traditions religieuses et philosophiques, de toutes les "sagesses", dont la doctrine unitaire se veut à la fois l'héritière et l'accomplissement.

⁵³⁰ Le veau (allusion au Veau d'Or; voir *supra*, pp. 195-196) et le buffle se réfèrent aux Prophètes et Imāms, qui professaient le *zāhir* et le *bāṭin*; cf. de Sacy (1818), p. 93.

⁵³¹ Le sens des mots *al-'ābūs* et *al-kābūs*, manifestement choisis pour les besoins de la rime avec *an-nāmūs* et *al-ġāmūs*, n'est pas clair. Dozy (1967), II, p. 439, donne pour *kābūs* la signification de: "succube, démon qui, suivant l'opinion populaire, prend la forme d'une femme, pour avoir commerce avec un homme"; selon Kazimirski (1860), II, p. 854, *kabasa* peut signifier entre autres "cohabiter avec une femme". Apparemment, *kābūs* doit être compris en opposition avec *'ābūs*, "ascète". Dès lors, de Sacy (1838), II, pp. 128-129 n. 2, voit dans *ribāṭ al-'ābūs* (qu'il traduit par "austérités monastiques") une allusion au monachisme chrétien (*ribāṭ* pouvant signifier "un couvent"). D'une façon moins convaincante, il reconnaît dans *širk al-kābūs* (qu'il rend par "association du dualisme") une référence au dualisme persan, en prenant *Kābūs* comme un nom propre persan.

⁵³² S. 21: 104.

⁵³³ Cf. S. 20: 121.

⁵³⁴ S. 20: 115.

de ses dignitaires et les installa comme ses remplaçants dans la prédication. Chacun d'eux fut surnommé "Adam", parce qu'il les a établis comme les deux pères des Unitaires et comme deux Imāms pour ceux qui leur étaient subordonnés. C'est lui qui les a installés dans le Jardin: Énoch y tenait le rang de l'homme et Seth celui de la femme⁵³⁵. Il fit d'Énoch son héritier par sa propre bouche et prit de nouveau de Seth l'engagement qu'aucun des deux n'adorerait personne hormis Notre Seigneur al-Bār, le Très-Savant; qu'ils ne lui associeraient point un autre et qu'ils ne désobéiraient pas à leur Imām Šaṭnīl, l'intermédiaire envers al-Bār. En effet, à l'époque de Šaṭnīl, Notre Seigneur portait extérieurement, en son humanité par rapport au genre humain, le nom d'al-Bār. Pour cette raison, les Persans disent *Bārḥudāy*, car chez eux *Bārḥudāy* signifie Allāh⁵³⁶. Ils dirent donc à Notre Seigneur al-Ḥākim: *Bārḥudāy*, entendant par là "Allāh", le serviteur de Notre Seigneur. *Bārḥudāy* signifie aussi "le dieu suprême, le dieu des dieux". Ils sont infidèles et profèrent ces paroles sans les comprendre⁵³⁷. Pourtant, parmi eux, il y en a qui savent cela et sont conscients qu'il s'agit d'une impiété; néanmoins, ils parlent de la sorte bon gré mal gré, comme cela leur vient sur la langue par habitude. Aussi, il a dit: *Ceux qui sont dans les cieux et ceux qui sont sur la terre se prosternent devant Allāh de gré ou de force*⁵³⁸.

Notre Seigneur al-Bār dit à Énoch: *Habite avec ton épouse Šarḥ dans le Jardin*; — il s'agit de la prédication unitaire — *mangez de ses fruits* — c'est-à-dire occupez-y un rang élevé — *mais ne vous approchez pas de cet arbre, sinon vous seriez au nombre des injustes*⁵³⁹, ce qui signifie: ne prétendez pas au rang de Šaṭnīl et à son éminence, sinon vous seriez au nombre de ceux qui violent le pacte. *Le Démon fit qu'ils s'en écartèrent* — notamment du pacte — *et il les chassa du rang qu'ils occupaient* * auprès de lui⁵⁴⁰. Le Démon n'était pas Iblīs, mais un Licencié qui agis-

* 559

⁵³⁵ Transposé dans le récit biblique et coranique, Énoch tient donc le rôle d'Adam, tandis que Seth correspond à Ève; cf. *supra*, p. 248.

⁵³⁶ Le mot persan est en fait *bārḥudā*; cf. Monnot (1986), pp. 85-86. L'occurrence de ce nom a été invoquée comme preuve de l'origine persane de Ḥamza, voire de toute la doctrine druze; cf. Hitti (1928), p. 20; Sprengling (1939), pp. 393-394. En revanche, le "Catéchisme" l'explique par le fait qu'à cette époque la divinité s'était manifestée en Perse, à Ispahan; cf. Azzi (1992), § 24, p. 266; Branca (1996), § 22, pp. 36, 76.

⁵³⁷ Au dire de l'auteur, les Persans se rendent coupables de *širk* parce qu'ils associent *Bārḥudāy* / Allāh à la divinité, alors qu'en réalité le nom *Allāh* se réfère à un dignitaire inférieur, en premier lieu à l'Intellect — Ḥamza; voir *supra*, p. 39, p. 201 n. 311.

⁵³⁸ S. 13: 15.

⁵³⁹ S. 2: 35.

⁵⁴⁰ Cf. S. 2: 36. À travers cette exégèse apparaît l'interprétation ismaélienne de l'Arbre du Bien et du Mal: en mangeant du fruit défendu, Adam a voulu s'emparer d'une connaissance et d'un rang qui ne lui revenaient pas encore; cf. Lewis (1938), pp. 691-704; De Smet (2002: 3), pp. 513-521.

sait de la part d'Iblīs et qui était son complice contre Šaṭnīl. Il se nommait Hubal, raison pour laquelle les Arabes donnèrent le nom de Hubal à une de leurs idoles⁵⁴¹ et qu'ils disent: "un tel est d'une très grande taille (*hibill 'aẓīm*)". Le serpent était un propagandiste qui agissait pour le compte de Énoch et dont le nom était Ānīl, alors que le paon était un Licencié dans la prédication, nommé Ṭāyūḥ⁵⁴². Hubbāl⁵⁴³ rendait souvent visite au propagandiste Ānīl, ainsi qu'à Ṭāyūḥ; il leur disait: "J'ai un conseil pour notre maître Énoch et pour son frère Šarḥ, qui sera profitable à vous deux". Aussi, ils le conduisirent auprès de Énoch et de son compagnon Šarḥ. Une fois en sa présence, il se prosterna devant lui. Énoch, le deuxième Adam, lui dit: "Se pourrait-il que tu aies renoncé à ton infidélité, à ton hypocrisie envers l'Imām et à ta complicité avec Iblīs et son parti, et que tu te sois séparé d'eux?" Hubbāl lui répondit: "Non, par toi et par al-Bār, je ne suis venu que pour donner à vous deux un bon conseil⁵⁴⁴ et par sollicitude de ma part à votre égard, à cause de l'injustice que Šaṭnīl vous fait subir et de la contrainte qu'il exerce sur vous. En effet, j'ai entendu Notre Seigneur al-Bār dire que l'imamat revient à Énoch, tandis que Šarḥ est son vicaire (*ḥalīfa*) dans la prédication". Énoch lui fit prêter serment: il lui jura que ses paroles étaient véridiques et que sa démarche était sincère. [Énoch] se laissa emporter par l'avidité et fit marche arrière, vers sa perdition; Šarḥ oublia l'engagement qu'il avait conclu: ils mangèrent tous deux de l'arbre, par leur révolte contre l'Adam pur. Énoch prétendit à un rang auquel il n'avait pas droit. *Leur nudité leur apparut*: ce qui se manifesta à eux, c'était la vanité des propos juridiques propres aux deux Lois, qui occupent respectivement le rang de l'urine et des excréments⁵⁴⁵, alors que leurs auteurs se situent au niveau des organes génitaux et du derrière. *Ils disposèrent*

⁵⁴¹ Hubal était une divinité arabe, dont la statue se trouvait à l'intérieur de la Ka'ba; cf. Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣṇām*, pp. 22-23.

⁵⁴² Certaines traditions musulmanes introduisent le paon, en tant que chef du Jardin, comme auxiliaire du serpent; voir, p. ex., Ta'alibī, *Qīṣaṣ al-Anbiyā'*, p. 26. Selon Ġa'far b. Maṣṣūr, *Sarā'ir*, p. 39, le serpent était un *ḥuḡḡa* d'Iblīs. Le paon apparaît également à côté du serpent dans l'*Umm al-Kitāb*; cf. Halm (1982), p. 184. Les noms Ānīl et Ṭāyūḥ ne semblent pas attestés ailleurs.

⁵⁴³ C'est le même personnage appelé Hubal ci-devant.

⁵⁴⁴ Cf. S. 7: 21.

⁵⁴⁵ En mangeant du fruit défendu, Énoch et Seth — ou Adam et Ève — devinrent indignes d'un accès direct à la Sagesse, incorporée dans la personne de l'Imām Šaṭnīl. Leur péché rendit nécessaire l'instauration de la Loi, dont le *ẓāhir* et le *bāṭin* sont figurés par l'urine et les excréments (voir *supra*, p. 247 n. 511). Ici transparait une tradition ismaélienne selon laquelle Adam et Ève auraient été chassés du Paradis parce que, après consommation du fruit défendu, ils se mirent à produire de l'urine et des excréments qui souillèrent le Jardin céleste; cf. Ġa'far b. Maṣṣūr, *Sarā'ir*, p. 35; Lewis (1938), p. 698; De Smet (2002: 3), p. 514.

alors sur eux des feuilles du jardin⁵⁴⁶: lorsqu'ils s'aperçurent du piège qui leur avait été tendu, ils cachèrent les aspects apparents [de leur doctrine] par le biais des Unitaires. Mais cela ne leur servit à rien. On proclama parmi les Répondants: "Énoch a désobéi à Adam, son Imām; le démon Hubbāl l'a séduit"! Tous deux furent déchus du rang qu'ils occupaient. Pendant de nombreuses années, ils restèrent à déplorer * ce * 560 qu'ils avaient fait et à demander pardon à l'Imām. C'est ce qui est dit dans le Coran: *Notre Seigneur! Nous nous sommes lésés nous-mêmes. Si tu n'implores pas pour nous le pardon auprès de Notre Seigneur et si tu ne nous fais pas miséricorde, nous serons au nombre des perdants*⁵⁴⁷ dans la religion. Šaṭnīl eut pitié d'eux et demanda à al-Bār de leur pardonner. Aussi, il leur pardonna, grâce à la médiation [de Šaṭnīl] qui jouissait de la dignité de l'imamat et occupait un rang très élevé. En témoignage ce qui a été dit: *Adam accueillit les paroles (kalimāt) de son Seigneur et revint à lui, repentant*⁵⁴⁸. *Kalimāt* se compose de cinq lettres, tout comme *Šaṭnīl* comporte cinq lettres; de même, cinq rangs se rejoignent dans l'Imām, en tant que limite (*ḥadd*) des êtres corporels (*ḡusmānīyīn*), matériels (*ḡirmānīyīn*), spirituels (*rūḡhānīyīn*), psychiques (*naḡsānīyīn*) et lumineux (*nūrānīyīn*)⁵⁴⁹. Il les rétablit dans le rang qu'ils occupaient auparavant et leur témoigna sa faveur.

Al-Bār ne cessa de se montrer clément envers les gens de cette époque, jusqu'au moment où ils changèrent leurs intentions en témoignant de la sympathie pour les associateurs. Alors, al-Bār se fâcha contre eux et leur retira sa faveur. Il leur fit apparaître Noé, fils de Lamech, avec une Loi toute autre que celle qu'ils avaient eue auparavant⁵⁵⁰. Noé les convia à adorer le néant et à professer l'unicité de l'idole (*'ibādat al-'adam wa tawḡīd aṡ-ṡanam*). Quiconque accepta d'adopter sa Loi, fut appelé "victorieux" (*zāḡfir*); en revanche, celui qui la refusa, fut appelé "infidèle" (*kāḡfir*). Il imita ce que l'Adam pur avait fait, en nommant des dignitaires et en établissant la prédication. Son Fondement était Sem (Sām); douze Arguments étaient sous ses ordres, pour appeler les gens à

⁵⁴⁶ S. 7: 22.

⁵⁴⁷ S. 7: 23. Ḥamza déforme ici le texte coranique pour le plier à ses besoins. Au lieu de "si tu n'implores pas pour nous le pardon auprès de Notre Seigneur", le Coran dit: "si tu ne nous pardonnes pas" (*in lam taḡfir lanā*, ce que Ḥamza transforme en: *in lam tastaḡfir lanā Mawlānā!*).

⁵⁴⁸ S. 2: 37.

⁵⁴⁹ Voir *supra*, p. 194 n. 288.

⁵⁵⁰ Selon Ḥamza, Noé était donc le premier prophète qui imposa une Loi aux hommes, le cycle d'Adam en étant encore dépourvu. La question de savoir si Adam ou Noé figurait comme l'auteur de la première *ṡarī'a*, était fort débattue parmi les auteurs ismaéliens; cf. Madelung (1961), pp. 102-103; Halm (1978), p. 140.

adorer le néant et lui-même. La Loi de Noé resta en vigueur jusqu'à l'apparition d'Abraham, fils de Azar, le nom de Azar étant pareil à Énoch⁵⁵¹. Il remplaça la Loi de Noé par sa propre Loi et installa Ismaël comme Fondement de sa prédication. Douze Arguments et trente propagandistes appelèrent les gens à adorer le néant, à professer l'unicité de l'idole et à obéir à Abraham. Quiconque accepta cela, fut appelé "croyant" (*mu'min*); en revanche, celui qui le refusa fut appelé "infidèle". Sa prédication, menée par ses Imāms, continua à fonctionner jusqu'à l'apparition de Moïse, fils de 'Imrān. Il remplaça la loi d'Abraham par sa propre Loi et nomma Aron (Hārūn) comme son Fondement, ainsi que douze Arguments pour appeler les gens à adorer l'invisible, à professer l'unicité de l'inconnaissable et à obéir à Moïse. Sa prédication continua à fonctionner * après lui, jusqu'à l'apparition de Jésus, fils de Joseph⁵⁵². Il remplaça la loi de Moïse par sa propre Loi, rendit manifeste sa prédication et nomma Šam'un aṣ-Šafā (Simon Pierre) comme son Fondement. Douze Arguments étaient sous ses ordres — ce sont les Apôtres — pour appeler les gens à adorer le néant, à en professer l'unicité, à obéir à Jésus et à croire qu'il est le fils du Père Universel (*al-walad min al-wālid al-kullī*), c'est-à-dire l'Argument du Résurrecteur. Toutefois, ils ne comprirent pas ses paroles et ses symboles. Quiconque accepta sa mission, fut appelé "croyant"; en revanche, qui la refusa, fut appelé "infidèle". Sa Loi resta en vigueur dans tous les pays, jusqu'au moment où apparut Muḥammad b. 'Abd Allāh avec son épée. Il s'imposa aux hommes par la violence (*'anf*)⁵⁵³, abrogea toutes les Lois antérieures par sa propre Loi, détruisit leurs édifices par son propre édifice et remplaça leurs prédications par sa propre prédication. Il nomma 'Alī b. 'Abd Manāf comme son Fondement, ainsi que douze Arguments: le dénommé Abū Bakr, dont le nom était en fait 'Abd Allāh⁵⁵⁴, 'Umar, 'Utmān, Ṭalḥa, az-Zubayr, Sa'd, Sa'īd, 'Abd ar-Raḥmān b. 'Awf, az-Zuhri et 'Ubayd Allāh b. Ġarrāḥ al-Anṣārī⁵⁵⁵. Mu'āwīya b. Ṣaḥr avait été

⁵⁵¹ Cf. S. 6: 74. Il n'est pas clair en quoi le nom de Azar ressemble à celui d'Énoch.

⁵⁵² Contrairement à l'usage islamique, qui connaît Jésus comme "le fils de Marie" ('Īsā b. Maryam), la doctrine druze établit une distinction entre Yasū' al-Masīḥ (la forme syriaque de Jésus), qui est une incorporation de l'Intellect — Ḥamza, et 'Īsā b. Yūsuf, le fils de Joseph, un imposteur qui se faisait passer pour Yasū' et qui fut crucifié à sa place par les Juifs; cf. De Smet (2004: 3), p. 191 n. 30.

⁵⁵³ Ici transparait un thème cher à la polémique chrétienne contre l'islam: alors que Jésus prêcha l'amour, Muḥammad tenta d'imposer sa loi par la violence et la guerre; cf. Khoury (1972), pp. 93-96, 243-259.

⁵⁵⁴ Voir *supra*, p. 182 n. 248.

⁵⁵⁵ Cette liste, qui ne donne que dix noms au lieu de douze, contient la plupart des 'aṣara al-mubaṣṣara, les dix compagnons auxquels le Prophète aurait promis le Paradis

son Fondement avant qu'il nomma 'Alī en cette fonction. Lorsqu'il fit de 'Alī son Fondement, il destitua Mu'āwīya b. Ṣaḥr, raison pour laquelle Mu'āwīya prétendit au califat après 'Uṭmān, étant le quatrième parmi les premiers⁵⁵⁶. Mu'āwīya n'accepta pas la nomination de 'Alī b. 'Abd Manāf comme Fondement. Il dit: "c'est moi que Muḥammad avait nommé avant qu'il te donna un poste dans la prédication". Quiconque accepta la Loi de Muḥammad et délaissa la religion de ses pères et de ses ancêtres, fut appelé "musulman, croyant et pieux"; en revanche, celui qui la rejeta et refusa d'abandonner la religion de ses pères et de ses ancêtres, fut appelé "infidèle, hypocrite et damné". Ceux-là, il les passa au fil de l'épée; il captura leurs femmes et leurs enfants pour les vendre dans les marchés et dans les rues. La religion de leurs pères et de leurs ancêtres ne leur fut d'aucune utilité. Pourtant, parmi eux il n'y avait aucune communauté qui n'a eu un envoyé dont ils ont adopté la religion; tous professaient avoir un dieu, mais [Muḥammad] n'accepta point leurs religions antérieures, * voulant être reconnu lui-même et obéi. * 562 Aussi, il leur imposa à payer la capitation, *après s'être humiliés*⁵⁵⁷. Cependant, une telle parole ne pouvait s'appliquer qu'au Maître de la Résurrection, le serviteur de Notre Seigneur al-Ḥākim⁵⁵⁸. C'est lui qui reniera leurs religions antérieures, proclamera qu'il s'agit de Lois associationnistes et infidèles, et s'élèvera contre eux par l'épée et la puissance de Notre Seigneur. En revanche, tous les auteurs des Lois imposées sont tenus de confirmer leurs actions réciproques: l'envoyé actuel doit déclarer que celui dont l'ère est close était son frère, qu'il fut envoyé de la part d'Allāh et qu'il a parlé sur ordre d'Allāh, de sorte qu'aucun d'eux ne renie la Loi de son frère, mais atteste, au contraire, qu'elle vient d'Allāh. Aussi, il ne leur incombait pas de tuer les adeptes [des religions antérieures], ni de capturer leurs femmes, ni de les appeler des infidèles. Une telle action émane de quelqu'un qui agit injustement, se montre lui-même infidèle et parle sans le consentement d'Allāh. Quand

selon la tradition sunnite: 'Alī, Abū Bakr, 'Umar, 'Uṭmān, Ṭalḥa, az-Zubayr, 'Abd ar-Raḥmān b. 'Awf, Sa'd b. Abī Waqqāṣ, Sa'id b. Zayd et Abū 'Ubayda b. al-Ḡarrāḥ; cf. A. J. Wensinck, "al-'Ashara al-Mubashshara", dans *IEJ*, I, p. 714. Par contre, les chiïtes rejettent les traditions relatives aux '*aṣṣara al-mubaṣṣara*', car ils accusent plusieurs d'entre eux d'avoir comploté contre 'Alī; cf. Kohlberg (1984), pp. 154, 159.

⁵⁵⁶ Ḥamza nous présente une version bien singulière du contentieux entre 'Alī et Mu'āwīya, en intégrant ce dernier dans l'imamologie chiïte: Mu'āwīya ayant d'abord été nommé Imām et Dépositaire (ou Fondement) par Muḥammad, celui-ci changea d'avis, le destitua de ses fonctions et nomma 'Alī à sa place! Par cette réinterprétation de l'histoire, le druzisme dépasse à la fois les positions sunnite et chiïte.

⁵⁵⁷ Cf. S. 9: 29.

⁵⁵⁸ Muḥammad est donc accusé d'avoir usurpé les prérogatives qui ne reviennent qu'au Maître de la Résurrection, c'est-à-dire à Ḥamza lui-même: abroger les religions, combattre les associateurs par l'épée et leur imposer la capitation.

nous constatons qu'en réalité leurs ordres se contredisent et que leurs actions sont contraires à la raison et à la Vérité, nous comprenons qu'ils ont essayé d'imiter le Résurrecteur et qu'ils ont voulu s'approprier les traditions et les signes [qui se réfèrent à lui]. Tous ne forment qu'une seule entité au niveau de la parole et de la dépravation, mais ils sont différents quant à la forme⁵⁵⁹.

La Loi de Muḥammad b. 'Abd Allāh ne cessa de se transmettre par l'intermédiaire de ses Imāms, jusqu'au moment où son cycle fut révolu. Alors apparut un autre Énonciateur, Muḥammad b. Ismā'īl⁵⁶⁰, qui scella et acheva les Lois, comme a dit Ġa'far b. Muḥammad: "le premier d'entre nous se confond au dernier; c'est par lui qu'Allāh scella notre commandement", ce qui signifie qu'après cette Loi-ci il n'y aura plus de Loi imposée. Les trois dont le quatrième est Sa'īd b. Aḥmad al-Mahdī, appartiennent au cycle de Muḥammad b. Ismā'īl⁵⁶¹; avant eux, il y eut trois califes, ce qui fait en tout sept personnes dans le cycle de Muḥammad b. Ismā'īl⁵⁶². Le dernier d'entre eux, 'Abd Allāh al-Mahdī, était le serviteur de Notre Seigneur. Ensuite, le Seigneur fut appelé al-Qā'im; c'est en fait le nom de son serviteur⁵⁶³, mais le Très-Haut fut appelé al-Qā'im par la

⁵⁵⁹ À en croire le "Catéchisme", tous les prophètes — Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Muḥammad et Sa'īd — ne sont "qu'une seule âme qui a transmigré d'un corps à l'autre: c'est Iblīs le maudit, Ḥārīt b. Tarmāh, l'Adam rebelle qu'Allāh a chassé du Paradis, ce qui signifie que Notre Seigneur l'a écarté de la science de son Unicité" (Azzi [1992], § 82, pp. 284-285; Branca [1996], § 79, pp. 57, 104).

⁵⁶⁰ Contrairement à la tradition musulmane, qui considère Muḥammad comme le dernier prophète, "le sceau de la prophétie", certains Ismaéliens de tendance carmathe soutenaient que le cycle de Muḥammad s'est achevé avec son septième Imām Ismā'īl, alors que Muḥammad b. Ismā'īl, sans apporter de nouvelle Loi, a ouvert un "cycle d'épiphanie" (*dawr al-kašf*); cf. Madelung (1961), pp. 48, 59, 92-95, 103. Les Druzes semblent se rallier à cette position, bien que pour eux le "dévoilement" n'eut lieu qu'à l'époque d'al-Ḥākim.

⁵⁶¹ Il s'agit des mystérieux "Imāms cachés" qui servent de lien entre Muḥammad b. Ismā'īl et Sa'īd, *alias* 'Abd Allāh al-Mahdī, le premier calife fatimide; cf. *supra*, p. 165 n. 178.

⁵⁶² On s'est beaucoup interrogé sur l'identité de ces trois "califes", qui semblent s'ajouter aux "Imāms cachés"; cf. Madelung (1961), pp. 115-116 n. 390; Hamdani & de Blois (1983), p. 199; Ivanow (1942), p. 151: "All this may be an excellent specimen of highly mystic speculations, but from the point of view of history it is pure nonsense". Ivanow a sans doute raison. Ces trois califes ne semblent avoir d'autre fonction que de compléter la heptade d'Imāms, de sorte que le cycle de Muḥammad b. Ismā'īl soit bouclé par 'Abd Allāh al-Mahdī, qui annonce l'avènement d'une ère nouvelle: la descente de la divinité dans la personne du deuxième calife fatimide al-Qā'im.

⁵⁶³ Ḥamza s'engage maintenant dans un long développement sur le nom *al-Qā'im*, le titre sous lequel régnait le deuxième calife fatimide, le premier en qui la divinité s'est incorporée selon les Druzes. Pris en un sens absolu, avec l'article (*al-*), ce nom qui signifie "le Résurrecteur", peut s'appliquer à Notre Seigneur, d'une façon métaphorique ('*ala l-mağāz*) bien sûr, car aucun nom ne peut exprimer son Essence transcendante. Mais sans l'article, c'est-à-dire dans l'état construit avec *az-zamān* (*Qā'im az-zamān*, le "Résurrecteur de cette époque"), ce titre ne revient qu'à l'Imām, Ḥamza.

parole de son serviteur dans le Coran: *Allāh témoigne* — c'est-à-dire Muḥammad témoigne — *à son sujet*: — il s'agit de * Notre Seigneur — *Il n'y a de Dieu que lui*, — la divinité de Notre Seigneur — *et avec lui les anges* — les Arguments — *et ceux qui sont doués d'intelligence*, — les propagandistes — *lui qui maintient (qā'imān) la justice*, étant très élevé au-dessus de l'ensemble des Énonciateurs, Dépositaires et Imāms par l'Unicité: c'est cela la justice. *Il n'y a de Dieu que lui, le Puissant, le Sage (al-ḥakīm)*⁵⁶⁴: il s'agit d'al-Ḥakīm. On énonce donc que Notre Seigneur était al-Qā'im, qui maintient (*al-qā'im*) [la justice] envers chaque âme en fonction de ce qu'elle a acquis; il est al-Mu'izz, al-'Azīz et al-Ḥakīm: il nous est apparu sous la forme qu'il voulait, comme il le voulait⁵⁶⁵. *La religion, aux yeux d'Allāh, est vraiment la Soumission (islām)*⁵⁶⁶, c'est-à-dire: ceux qui soumettent leurs affaires au Seigneur et se montrent satisfaits de son décret, se soumettent vraiment à lui, croient en lui et professent son Unicité d'une façon pieuse et sincère. Notre Seigneur fut appelé al-Qā'im parce que la première fois qu'il apparut aux hommes avec la dignité royale et sous une apparence humaine, au temps des Énonciateurs de lois associationnistes, il régna sur (*qāma 'alā*) les hommes avec force et puissance, et installa sa justice (*qist*) — mot qui signifie ici "équité" (*'adl*)⁵⁶⁷ — pour les Unitaires. Il établit les fondements de son Unicité, dont l'édifice s'achève à notre époque grâce à sa volonté. Si on pose la question: "Mais pourquoi le Seigneur porte-t-il le nom du serviteur? Quelle sagesse y a-t-il là dedans?", nous répondons, grâce à l'assistance et à l'inspiration de Notre Seigneur, que tous les noms désignant le Créateur dans le Coran et ailleurs, reviennent en fait à ses serviteurs et à ses dignitaires⁵⁶⁸. Ils croient que le nom le plus sublime dans le Coran est *Allāh*. Sa forme apparente se compose de lettres créées; son sens caché se réfère à des dignitaires visibles, qui tiennent leur subsistance du Seigneur; sa forme apparente est un nom, son sens caché une chose nommée, alors que l'Adoré n'est ni l'un ni l'autre: il est le sens véritable, la divinité de Notre Seigneur qui s'élève bien haut au-dessus de leurs descriptions. Les serviteurs étant incapables de regarder l'Unicité de leur Créateur, si ce n'est en rapport avec eux-mêmes et sous une forme humaine semblable à la leur, la sagesse et la justice exi-

⁵⁶⁴ S. 3: 18.

⁵⁶⁵ À partir d'al-Qā'im, tous les califes fatimides ne forment plus qu'une seule et unique personne; voir *supra*, p. 165 n. 180.

⁵⁶⁶ S. 3: 19.

⁵⁶⁷ Cf. S. 3: 18.

⁵⁶⁸ Thèse ismaélienne développée notamment par Kirmānī, un contemporain de Ḥamza; cf. De Smet (1995), pp. 147, 196.

gent qu'il soit nommé avec leurs noms, afin qu'ils puissent saisir une partie de son essence véritable. Toutefois, en ce nom *al-Qā'im* réside un sens subtil auquel les yeux humains restent aveugles. * Aucun Unitaire n'a le droit d'appeler Notre Seigneur *Qā'im az-zamān* ("le Résurrecteur de cette époque"), car son nom est *al-Qā'im*, avec *alif* et *lām*⁵⁶⁹. De même, il n'est pas permis d'appeler son serviteur *al-Qā'im*: il faut lui retrancher le *alif* et le *lām* et dire *Qā'im az-zamān*. En effet, *qā'im* se compose de quatre lettres, ce qui est également le cas pour *Allāh*. Or *Allāh*, c'est le propagandiste; *Allāh* entendu en son sens réel, c'est l'Imām, mot qui comporte quatre lettres. Le propagandiste, l'Imām et *Allāh*, tous sont des serviteurs de Notre Seigneur *al-Qā'im*, le Très-savant, *al-Ḥākim*. Le *alif* et le *lām*, qui s'ajoutent au nom de Notre Seigneur, alors qu'ils ne peuvent être ajoutés au nom du serviteur, indiquent qu'il faut nier toute assimilation (*tašbīh*) [d'une créature] à lui, car *alif* et *lām* forment ensemble [la particule de négation] *lā*⁵⁷⁰, c'est-à-dire: il n'a pas de semblable (*šibh*) parmi les créatures et pas d'associé dans la puissance et la perfection. En revanche, on appelle son serviteur *qā'im*, c'est-à-dire celui qui prend en charge (*qā'im bi*) les dignitaires de l'Unité; il n'a ni puissance, ni perfection, mais il a besoin de l'inspiration de Notre Seigneur et de la puissance de sa perfection, Lui qui s'élève bien haut au-dessus de leurs descriptions. *Al-qā'im*, composé de six lettres, est l'Adoré (*al-ma'būd*); *qā'im*, composé de quatre lettres, est un serviteur (*'abd*). Entre *al-'abd* et *al-ma'būd* il y a dans l'écriture également une différence de deux lettres, *'abd* ayant trois lettres et *ma'būd* cinq. Les deux lettres ajoutées sont *mīm* et *wāw*; *mīm* vaut numériquement quarante et *wāw* six. Cela indique que tous les dignitaires, qui sont au nombre de quarante-six, notamment les dignitaires de l'imamat et de l'Unité, appartiennent à Notre Seigneur *al-Qā'im*, le Très-Savant, *al-Ḥākim*, et non à son serviteur, qui prend en charge ces dignitaires. Il s'agit des dignitaires suivants: l'Intellect, l'Âme, la Parole, le Devançant, douze Arguments dont fait partie le Suivant, et trente Propagandistes, en tout quarante-six dignitaires qui appartiennent à Notre Seigneur *al-Qā'im*, *al-Ḥākim*, le Très-Haut. C'est lui qui conféra (*aqāma*) la puissance à celui qui prend en charge (*qā'im*) ces dignitaires, c'est-à-dire à leur Imām. Voilà la raison et la sagesse qui font que Notre Seigneur est appelé *al-Qā'im*, lui qui est très élevé au-dessus des noms et des attributs.

⁵⁶⁹ C'est-à-dire avec l'article *al*, composé des lettres *alif* et *lām*.

⁵⁷⁰ En inversant les deux lettres *alif* et *lām* qui forment l'article *al*, on obtient la particule de négation *lā*.

* Maintenant, les cycles sont révolus et ce qui a existé au cours des siècles précédents a été aboli. Il ne reste du feu de la Loi associationniste que quelques braises et étincelles; sa chaleur s'éteindra et ses cendres se disperseront. Le point du repos (*nuqṭat al-bīkār*)⁵⁷¹ a déjà commencé à apparaître, par l'Unicité de Notre Seigneur al-Bār, le Roi Tout-Puissant, al-'Azīz le Miséricordieux, al-Mu'izz l'Irrésistible, al-Hākīm l'Unique, l'Isolé, l'Éternel, qui n'a ni compagne, ni enfant, et en dehors duquel il n'y a point d'être à adorer. Louanges et gratitude reviennent à Notre Seigneur, à cause de la manifestation de la lumière des lumières et de la sortie de ce qui était enfoui sous le mur⁵⁷². Il nous a accordé, ainsi qu'à vous, la faveur de se montrer sous une apparence humaine et d'apparaître en une forme visible, afin que vous puissiez saisir une partie de sa nature humaine (*nāsūtihi al-insīya*). Je dis "sa substance" (*ḍāt*), "son âme", "sa forme", "son essence" (*ma'nā*), "ses attributs", "son voile" (*ḥiğāb*), "son lieu" (*maqām*) ou "sa face" (*wağh*) uniquement par nécessité, pour me mettre à la portée des Répondants et pour parler en des termes que les auditeurs peuvent comprendre, que leurs intellects sont en mesure d'appréhender et qui sont susceptibles d'entrer dans leur esprit. Si nous parlions autrement, ils ne comprendraient pas l'exposé et le discours n'aurait pour eux aucun sens⁵⁷³. Pourtant, Notre Seigneur n'entre ni dans les imaginations, ni dans les pensées; il ne se mélange ni au sens

⁵⁷¹ Cette expression, qui apparaît encore à plusieurs reprises dans les écrits de Ḥamza (voir *infra*, n° 13, p. 268), indique en astronomie "le point mort", le moment précis où, par la précession des équinoxes, le nord magnétique de la terre rejoint son nord astronomique, au bout d'un cycle d'environ 26000 années; cf. de Callatāy (1996), pp. 38, 43, 57; Massignon (1975), I, p. 260. L'ismaélisme emploie cette notion en un sens plus large, pour désigner le point mort entre deux cycles prophétiques, lorsque le septième Imām, qui clôt un cycle, rejoint le premier Imām du cycle suivant, opérant ainsi un retour à la position d'origine; cf. Sprengling (1939), pp. 394, 405-406. Le terme revêt un sens analogue chez les Druzes (cf. de Sacy [1838], II, p. 44 n. 1), notamment dans le *Kitāb an-Nuqṭ wa d-dawā'ir* (Seybold [1902], pp. 44-45). À la question: "Qu'est-ce que le point du repos?", le "Catéchisme" druze répond: "C'est Ḥamza b. 'Alī" (Azzi [1992], § 46, p. 275; Branca [1996], § 43, pp. 47, 91). Cela s'accorde avec le sens du présent passage: la manifestation de la divinité dans al-Hākīm et de l'Intellect dans Ḥamza marque l'achèvement de tous les cycles antérieurs, le "point mort" à l'aube d'une ère nouvelle. Le mot persan *bīkār* signifie "repos, absence d'activité", mais les dictionnaires arabes (Dozy, Wehr) donnent également le sens de "compas". Aussi, Azzi et Branca traduisent *nuqṭat al-bīkār* par "le point du compas".

⁵⁷² Voir *supra*, p. 219 n. 394.

⁵⁷³ L'ineffabilité du Principe ultime implique qu'aucun mot ou nom ne lui convient et que, par conséquent, il faudrait s'abstenir de parler de lui. Toutefois, par besoin et par commodité on lui applique des qualifications qui en réalité ne reviennent qu'à ses créatures. Ḥamza rejoint une des thèses majeures du *tawḥīd* ismaélien: tout discours sur le Principe doit être compris en un sens métaphorique ('*ala l-mağāz*'); cf. De Smet (1995), pp. 82-83.

apparent, ni au sens caché; plutôt, chaque chose procède de lui et retourne vers lui. *Il crée chaque jour quelque chose de nouveau*⁵⁷⁴, sans qu'une œuvre le détourne de l'autre. Gloire à lui! Il est trop élevé pour que les ères et les époques puissent le contenir. Aucune créature n'est en mesure de comprendre les actions de Notre Seigneur, ni de saisir l'éminence de son pouvoir. Personne n'est capable d'entrevoir l'essence de ne fut ce qu'un millième de sa conduite et de ses arguments. Si les hommes méditaient sur ce qu'ils voient de ses signes et sur l'explication de ses symboles perceptibles à l'œil nu, ils s'abstiendraient de rechercher le néant⁵⁷⁵ dans les traditions et d'écrire des livres d'histoire et de biographie, car ce qu'ils perçoivent de lui ne saurait être l'action d'un homme et n'a jamais été entendu dans les livres d'histoire et de biographie. Si je voulais vous faire le récit de tous les signes et expliquer les symboles que Notre Seigneur a manifestés, il n'y aurait point de papier qui puisse les contenir, ni de plume capable de les noter, comme il dit dans le Coran: * *Si tous les arbres de la terre étaient des calames et si la mer, et sept autres mers avec elle leur fournissaient de l'encre, les Paroles d'Allāh ne l'épuiseraient pas*⁵⁷⁶. Allāh signifie en ce passage l'humanité de Notre Seigneur. Je me bornerai donc à vous exposer dans cette épître intitulée "La Voie" quelques faits, petits en nombre, mais d'une grande utilité pour quiconque les méditera, tout en professant l'Unicité de Notre Seigneur et en l'adorant. Son autorité dépasse largement la portée des imaginations⁵⁷⁷.

La première chose que j'évoquerai brièvement dans cet écrit, c'est ce que le Seigneur a fait avec Barġawān et Ibn 'Ammār⁵⁷⁸. Aujourd'hui, tout le monde sait ce que le commun des hommes disent à ce sujet, selon la capacité de leurs intelligences. Ils disent: [al-Ĥākim] était encore un tout jeune garçon; Barġawān régnait sur tous les Orientaux et Ibn 'Ammār exerçait le pouvoir sur l'ensemble des Occidentaux. Notre Seigneur ordonna de les tuer et ils furent tués comme des chiens, sans

⁵⁷⁴ S. 55: 29.

⁵⁷⁵ Le "néant" (*al-'adam*) est la futilité du *ẓāhir* et du *bāṭin* des Lois.

⁵⁷⁶ S. 31:27.

⁵⁷⁷ Hamza reprend maintenant l'évocation du comportement étrange et extraordinaire du calife, auquel il avait consacré le traité précédent. Ici encore, il veut montrer que le règne d'al-Ĥākim est marqué par des actes miraculeux, qui constituent autant d'indices de sa divinité.

⁵⁷⁸ Barġawān, un eunuque blanc, fut désigné comme tuteur d'al-Ĥākim après la mort d'al-'Azīz. Il exerça le pouvoir effectif jusqu'au moment où, en 999, al-Ĥākim le fit assassiner pour se débarrasser de sa tutelle. Pendant la minorité d'al-Ĥākim, le pouvoir de Barġawān fut contesté par son rival Ibn 'Ammār, un noble de la tribu berbère des Kutāma; cf. al-Imad (1990), pp. 174-175.

craindre que l'armée ne s'agite et cause des troubles⁵⁷⁹. Parmi les rois de la terre, aucun n'a fait preuve de tant d'audace. Ensuite, il ordonna de tuer les chefs et notables des Kutāma, sans redouter leurs descendants, ni leurs alliés⁵⁸⁰. En pleine nuit, il se promenait au milieu de leur famille et de leurs enfants, sans épée et sans poignard. Vous l'avez vu à l'époque d'Abū Rakwa al-Walīd b. Hišām, le maudit. Celui-ci avait allumé le feu de la révolte, tandis que les soldats tremblaient de peur dans leurs lits, à cause de la déroute des armées et du massacre des hommes dont ils avaient été témoins⁵⁸¹. Le Seigneur, par contre, sortait en pleine nuit dans le "désert du puits" (*ṣaḥrā' al-ḡubb*)⁵⁸². Il y rencontra Ḥassān b. 'Ulīyān al-Kalbī⁵⁸³ en compagnie de cinq-cent cavaliers, et s'arrêta auprès d'eux, sans armes et sans moyens de défense, pour demander à chacun ce qu'il voulait. Puis il pénétra, du moins selon l'apparence extérieure, dans le "désert du puits", avec pour seuls compagnons des palefreniers et des muezzins. Un fait analogue s'est produit à l'époque de la révolte de Mufarrīḡ b. Daḡfal b. Ġarrāḥ, ses frères et ses enfants, ainsi que [de la tribu] des Badr b. Rabī'a et de tous les Arabes⁵⁸⁴. Lorsque les

⁵⁷⁹ Les premières années du règne d'al-Ḥākim furent marquées par une lutte implacable entre les *Maḡāriba*, la faction "occidentale" de l'armée, composée principalement de Berbères de la tribu des Kutāma, et les *Mašāriqa*, la faction "orientale" composée de Turcs. Les Kutāma avaient obligé le jeune calife à nommer Ibn 'Ammār dans la fonction de *wāsiṭa*, le plus haut poste dans l'empire fatimide, ce qui allarma Barḡawān. Avec l'aide des Turcs, celui-ci réussit à chasser Ibn 'Ammār du pouvoir en 997. D'abord gracié, Ibn 'Ammār fut ensuite assassiné, peu de temps après que Barḡawān ait subi le même sort; cf. Assaad (1974), p. 44; Daftary (1990), pp. 186-188.

⁵⁸⁰ Après sa nomination comme *wāsiṭa*, Ibn 'Ammār avait donné les postes les plus influents à ses partisans, tous issus des *Maḡāriba*. La chute d'Ibn 'Ammār causa leur perte; cf. Assaad (1974), pp. 51-52; Daftary (1990), p. 187; Van Nieuwenhuysse (2003), p. 252 n. 54. Selon Yahyā b. Sa'īd, *Ta'riḥ*, I, p. 469, "(Al-Ḥākim) s'abandonna à l'effusion du sang des hommes de toutes classes, de sorte qu'il mit à mort les chefs katamites, les principaux de son royaume tout comme les plus petits. Tous ceux qui se trouvaient en prison furent mis à mort, de sorte qu'elles restèrent vides pendant longtemps" (trad. Kratchkovsky & Vasiliev).

⁵⁸¹ Abū Rakwa Walīd b. Hišām, qui prétendait descendre des Omayyades d'Espagne, commença sa rébellion contre les Fatimides dans la région de Barqa en 1004. Soutenu par les Zanāta et les Banū Qurra, il eut plusieurs succès militaires, qui le conduisirent jusqu'au Fayyūm, d'où il menaça sérieusement Le Caire. Finalement vaincu par l'armée fatimide, il fut exécuté en 1007; cf. Van Nieuwenhuysse (2003), pp. 245-264; Assaad (1974), pp. 131-145; Daftary (1990), p. 190.

⁵⁸² Sans doute s'agit-il du même désert évoqué dans la pièce précédente (*supra*, n° 11 p. 230 n. 433).

⁵⁸³ Nous n'avons pu identifier ce personnage.

⁵⁸⁴ Après avoir aidé al-Ḥākim à réprimer la révolte d'Abū Rakwa, Mufarrīḡ b. Daḡfal b. Ġarrāḥ — le chef des Banu l-Ġarrāḥ, une tribu arabe d'origine yéménite établie en Palestine — se rébella à son tour contre le pouvoir fatimide. En 1011, il réussit à tuer le gouverneur fatimide de Damas et à s'emparer de Ramla, où il conclut une alliance avec le *ṣarīf* de La Mecque al-Ḥasan b. Ġa'far, surnommé Abu l-Futūḥ. Proclamé calife par les

habitants du Ḥiğāz avançaient avec leur sultan Ḥusayn b. Ġaʿfar al-Ḥusaynī, qui s'était révolté à La Mecque et s'était rendu à Ramla où il avait conclu une alliance avec Ibn Ġarrāḥ et ses enfants, il n'y avait personne, ni parmi les soldats, ni parmi les civils, qui ne s'attendait à tout moment * du jour ou de la nuit à l'arrivée de Ḥusayn b. Ġaʿfar al-Ḥusaynī, en compagnie de Mufarriğ b. Dağfal et ses enfants, pour s'emparer du Caire. Néanmoins, le Seigneur se promenait sur sa monture tous les jours et toutes les nuits; en fin de soirée, il sortit du Caire et pénétra dans "le désert du puits", du côté de la montagne⁵⁸⁵, à l'endroit même par où les gens prétendaient que Mufarriğ b. Ġarrāḥ allait arriver. Mais la discorde s'étant mise entre lui et Ibn Ġarrāḥ, au point qu'Ibn Ġarrāḥ avait voulu le tuer, al-Ḥusaynī était retourné à La Mecque. Peu après, Mufarriğ b. Dağfal b. Ġarrāḥ périt. Aucun roi de la terre n'aurait été capable d'agir ainsi. Enfin, une preuve merveilleuse, une marque de l'immensité de sa puissance et de son pouvoir, réside dans les événements dont vous avez été témoins de la part du Seigneur et qui n'auraient pu être les actes d'aucun homme, qu'il soit Énonciateur, Fondement, Imām ou Argument. Pourtant, tout cela n'a fait qu'accroître votre aveuglement et votre manque de discernement. Or, le soleil est chaud et sec par nature, et non par contrainte (*bi t-taklīf*): il s'agit d'un corps inanimé dépourvu d'intelligence et de discernement; il est de sa nature de dessécher les choses et de changer les couleurs. Pourtant, un des signes de Notre Seigneur était de prendre sa monture à midi et de se promener pendant les plus grosses chaleurs. En hiver, les jours où soufflait un vent méridional très pénible, soulevant des nuées de poussière, de sorte que les gens dans leurs maisons en étaient incommodés, le Seigneur, selon l'apparence extérieure, prit sa monture pour aller au "désert du puits". À son retour, tous ceux qui l'avaient accompagné avaient les yeux remplis de larmes à cause de la poussière et du vent, et leurs langues n'avaient plus la force de parler de façon distincte, car ils étaient pris d'une lassitude et d'une fatigue insupportables. Notre Seigneur, en revanche, était dans le même état qu'en sortant de l'enceinte sacrée⁵⁸⁶. Personne n'a ja-

* 567

rebelles, Abu l-Futūḥ fut reconnu au Ḥiğāz et en Palestine. Mais l'alliance s'avérait de courte durée: suite à un désaccord avec Ibn Ġarrāḥ, Abu l-Futūḥ retourna à La Mecque et implora le pardon d'al-Ḥākim. La révolte échoua et Ibn Ġarrāḥ mourut subitement en 1013, sans doute sous l'effet du poison; cf. Assaad (1974), pp. 146-155; Daftary (1990), pp. 190-191; De Smet (2005), pp. 258-259.

⁵⁸⁵ La montagne du Muqaṭṭam, lieu de prédilection des ballades nocturnes d'al-Ḥākim.

⁵⁸⁶ "L'enceinte sacrée" (*al-ḥaram al-muqaddas*) est la désignation habituelle du palais califal dans les textes druzes; voir *supra*, p. 137 n. 65.

mais vu noircir son visage — du moins selon l'apparence extérieure — pendant la chaleur étouffante de midi ou lorsque soufflait le semoum meurtrier, ni qu'il fut pris par la moindre fatigue. Personne n'est en mesure d'affirmer qu'une de ces choses lui est arrivée, tandis que leurs visages devenaient noirs, leurs langues se desséchaient et qu'eux-mêmes étaient sur le point de rendre l'âme à cause de la fatigue et de l'épuisement. Personne ne peut affirmer qu'il a bu de l'eau ou pris quelque nourriture; * personne ne l'a vu uriner ou aller à selle. Qu'il en soit épargné! Néanmoins, beaucoup de ceux qui l'accompagnaient au cours de ses promenades n'y ont pas fait attention; après, ils ont prétendu l'avoir vu faire une de ces choses, alors qu'en réalité ils n'ont rien vu. Parmi ceux qui se trouvaient, selon l'apparence extérieure, avec Notre Seigneur en des endroits inaccessibles aux autres hommes, il n'y en a aucun qui puisse affirmer l'avoir vu faire une des choses mentionnées, comme être pris de fatigue, manger ou boire. Qu'il en soit épargné, lui qui s'élève très haut au-dessus de ce que disent les associateurs! Aucun roi, aucun autre homme n'est en mesure d'en faire autant. Par ailleurs, ce que prétendent les associateurs au sujet de ses maladies corporelles qu'il leur aurait cachées, n'est que le produit des vices de leurs cœurs. Selon l'aspect apparent, il faisait ses promenades dans une litière portée par quatre adversaires associateurs, qui voyageaient avec lui au milieu des apostats perfides et rebelles⁵⁸⁷. Dans l'armée, il n'y avait aucune tribu dont il n'avait tué les chefs; la populace entière lui était hostile à cause de la religion, hormis un minuscule groupe de personnes qui professaient son Unicité, croyaient en lui et se montraient satisfaits de ses décrets. Les rois ont l'habitude de ne jamais se fier à leurs soldats, ni même à leurs enfants, de peur d'être trahis. Comment peuvent-ils prétendre qu'il était malade et incapable de marcher, alors qu'il se promenait au milieu d'eux dans une litière après avoir fait périr les puissants de la terre et les rois?

Toutes les actions que je vous ai rapportées dans cette épître intitulée "La Voie", ainsi que beaucoup d'autres cas analogues, ne sauraient être celles d'un homme. Le but n'était pas de gonfler l'image du Seigneur, car ma seule intention est de vous inciter à la méditation et à la réflexion. Il est donc clair que ces actions ne sauraient être celles d'un homme. Au contraire, c'est l'acte de celui qui a pouvoir sur toutes choses et qui les a créées, qui connaît ce qui est caché et gouverne (*al-*

* 568

⁵⁸⁷ Yahyā b. Sa'īd, *Ta'riḥ*, II, p. 409: "Al-Ḥākim tomba malade et, trop faible pour monter à cheval, il prit une litière dans laquelle il se tenait assis ou couché et que portaient quatre des écuyers dont il avait fait ses protégés, parcourant (ainsi la ville) nuit et jour" (trad. Micheau & Troupeau).

ḥākim) sur les habitants de la terre et du ciel. Aussi, il surpasse largement les propos des infidèles et les descriptions des associateurs. Dans le moindre détail de cet exposé il y a un exemple à méditer et un sujet de réflexion. Quiconque abandonne la religion * de ses pères et de ses ancêtres qu'il confessait auparavant, pour suivre la "Voie droite" (*as-sīra al-mustaqīma*)⁵⁸⁸ qu'il peut voir de ses propres yeux, sera sauvé. Il atteindra la limite suprême et fera partie des anges supérieurs. En revanche, celui qui s'arrête au niveau de la loi édictée par le veau et le buffle, n'obtiendra de la religion que des ordures. Son Énonciateur et son Fondement ne lui seront d'aucune utilité, car son esprit, son âme et ses sens périront. * 569

Écoutez, assemblée de croyants, ce que je vous ordonne. Pratiquez la véracité et veillez à la protection de vos frères; ordonnez le bien — l'Unicité — et interdisez le mal — le fait d'associer quelqu'un à Notre Seigneur —; respectez les entrailles [qui vous ont portés]⁵⁸⁹, soyez humbles et chastes; montrez-vous satisfaits des actions de Notre Seigneur et soumettez-lui vos affaires, afin d'échapper au tourment du sens apparent et d'être délivré de l'associationnisme du sens caché. Vous atteindrez alors le rang le plus élevé. Quand vous l'adorez, vous préparez vos âmes [au salut]; par contre, si vous ne croyez pas à sa divinité, l'ignominie et le tourment seront tôt ou tard votre part. Car Notre Seigneur n'opprime pas ses serviteurs. La glorification et la gratitude reviennent seulement à Notre Seigneur, dans le bonheur et dans le malheur, dans l'adversité et l'opulence. Il nous suffit. Quel excellent protecteur et auxiliaire!

La composition de cette épître intitulée "La Voie" a été achevée sous l'inspiration de Notre Seigneur, en Ğumādā I de la deuxième année de l'ère du serviteur de Notre Seigneur et de son esclave Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre Seigneur et l'intensité de son pouvoir. Quel excellent auxiliaire et protecteur! La glorification et la gratitude reviennent seulement à Notre Seigneur. Fin.

⁵⁸⁸ Allusion évidente à la *Fātiḥa* (S. 1: 6) et en même temps titre du présent traité.

⁵⁸⁹ Cf. S. 4: 1.

13. Le dévoilement des Vérités⁵⁹⁰

Daté de Ramadan 410 (janvier 1020), le *Kašf al-Ḥaqāʾiq* expose ce que de Sacy a appelé la “théogonie des Druzes”⁵⁹¹ : la procession des différentes hypostases (*ḥudūd*) à partir de la lumière étincelante de la divinité. Ḥamza y adopte le schéma néoplatonicien tel qu’il fut développé par les auteurs ismaéliens de son époque, notamment par Kirmānī, en faisant émaner les hypostases d’un Principe ultime absolument transcendant, ineffable, inconnaissable et dénué de tout attribut positif. Toutefois, la cosmogonie druze se distingue de son modèle ismaélien fatimide par sa nature dualiste et gnostique : au moment même de sa génération, chaque hypostase voit surgir devant elle un “adversaire” (*ḍidd*) qu’elle devra neutraliser en produisant à son tour une hypostase inférieure. La cosmogonie est ainsi présentée comme un processus dynamique se mouvant entre deux pôles opposés, positif et négatif, et mis en marche par une faute primordiale : l’orgueil de l’Intellect, la première créature⁵⁹². Si les hypostases demeurent dans l’ismaélisme des entités abstraites, des êtres intelligibles cantonnés dans un monde “spirituel”, Ḥamza les rend présent ici bas à tout moment, car chaque hypostase s’y manifeste en revêtant une enveloppe charnelle. Il en va de même avec la divinité : inaccessible en son essence, elle se montre à ses créatures sous une figure semblable à la leur.

Par la nature dualiste et “incarnationniste” de sa cosmologie, Ḥamza se situe certes aux antipodes de l’ismaélisme fatimide “orthodoxe”. Toutefois, elle montre plusieurs ressemblances frappantes, jusque dans le détail de certaines formulations, avec la *Risāla* d’Abū ‘Isā al-Muršīd, un *dāʾī* ismaélien qui opéra au Caire sous al-Muʿizz, une cinquantaine d’années avant Ḥamza⁵⁹³.

La structure du traité est quelque peu désordonnée. Ḥamza commence par critiquer les opinions des docteurs ismaéliens au sujet des hypostases : certains vont jusqu’à adorer l’Intellect comme une divinité, tandis que d’autres confondent les hypostases ou en donnent des présentations erronées. Après l’exposé de la “théogonie”, l’auteur se perd dans des spéculations géométriques fort abstruses, menées dans le but de déterminer le nombre des *ḥudūd* et leur rang hiérarchique. Il aborde alors la transcendance absolue de la divinité, pour finir par une longue méditation sur le nom *Allāh*, qui ne s’applique pas à la divinité, mais dont les lettres, prises en leur valeur numérique, se réfèrent aux *ḥudūd*.

* Je me confie entièrement à Notre Seigneur al-Bār, le Très-Savant, * 570
qui ne peut être saisi ni par les pensées, ni par les imaginations. Les

⁵⁹⁰ Ed.: Seybold (1902), pp. 80-96; trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), I, pp. CXXV-CXXVII, 15-17, 20-21, 47-50; II, pp. 42-53, 106-108.

⁵⁹¹ De Sacy (1838), II, pp. 42-43.

⁵⁹² La “théogonie” esquissée par Ḥamza dans le présent traité connaîtra d’importants développements dans la littérature druze ultérieure; cf. De Smet (2004: 2), pp. 19-34.

⁵⁹³ Halm (1978), pp. 82-83, 172; Stern (1983), p. 17.

mois et les années n'ont aucune prise sur lui; en outre, il est très éloigné de l'Énonciateur, du Fondement et de l'Imām, étant un juge (*ḥākiman*) dont la nature surpasse tous les autres juges. Gloire à l'Essence suprême (*ma'nā al-ma'ānī*), le Seigneur du nommé et du nom! Reconnaissance est due à l'Exalté Suprême, le créateur de l'âme et du corps, qui instaure les unités et les paires de toute éternité, fournit les moyens de subsistance et donne à chacun la part qui lui revient. Seigneur des deux Orients et des deux Occidents, Dieu des deux racines et des deux branches, que l'on prie en se tournant vers les deux directions (*qiblatayn*), objet de la prédication (*da'wa*) dans les deux mondes et point de référence pour les dignitaires des deux prédications, lui que tous les Unitaires vénèrent dans les deux états⁵⁹⁴! Gloire à lui, qui est beaucoup trop élevé pour s'assimiler (*tašbīh*) aux créatures et aux serviteurs!

Sachez, assemblée d'Unitaires (qu'al-Bār, le Grand, le Tout-Puissant ait pitié de vous) que tous les croyants et les docteurs antérieurs ont eu des idées confuses au sujet du Devançant et de son adversaire (*didd*), ainsi que du Suivant et de son rival (*nidd*). Certains d'entre eux ont prétendu que le Devançant est le sommet et la limite ultime (*al-ḡāya wa n-nihāya*), de sorte que l'adoration n'appartiendrait qu'à lui seul, à l'exclusion de tout autre, en chaque siècle et à toute époque, ce qui représente l'essence même de l'infidélité⁵⁹⁵. Une faction parmi eux a soutenu que le Devançant est la lumière du Créateur, mais qu'il s'agit d'une lumière imperceptible aux imaginations et aux pensées: c'est de l'associationnisme pur et simple que de prétendre que le Créateur est inconnaissable et que son serviteur l'est également, car où réside alors la différence entre le serviteur et l'Adoré? Cela est absurde et synonyme d'associationnisme et d'errance. D'autres encore ont dit que la Parole se situe au-dessus du Devançant, bien qu'elle soit identique à lui et que lui soit identique à elle, sans qu'il y ait entre eux la moindre différence⁵⁹⁶. Cela est

⁵⁹⁴ Outre l'effet rhétorique recherché par l'auteur, cette accumulation de duels se réfère à la dualité entre *ẓāhir* et *bāḥin*, *tanzīl* et *ta'wīl*, que la doctrine unitaire anéantit en la surpassant. Dès lors, j'ignore pourquoi de Sacy (1838), II, p. 89 n. 2, refuse de voir dans les deux *qiblas* la religion littérale et la religion ésotérique, d'autant plus que le passage parallèle qu'il cite pour appuyer son opinion ne laisse aucun doute à ce sujet! Par ailleurs, Ḥamza insiste tout au long du traité sur la disposition des créatures en couples, que Notre Seigneur transcende par son unité absolue située au-delà des nombres.

⁵⁹⁵ Il s'agit de la position des chiites extrémistes (*ḡulāt*), qui considèrent le Sābiq ou l'Intellect comme la divinité suprême, associant ainsi 'Alī à al-Ḥākim; Ḥamza impute cette thèse aux Nuṣayrīs; voir *infra*, n° 15.

⁵⁹⁶ Cf. Kirmānī, *Riyāḍ*, pp. 66, 126, 172. Le souci d'éloigner au maximum le Créateur de sa première créature, l'Intellect, avait amené certains auteurs ismaéliens, dont Muḥammad an-Nasafī et Abū Ya'qūb as-Siḡistānī, à introduire entre le Principe et l'Intellect une hypostase intermédiaire: la Parole (*kalima*) ou l'Impératif (*amr*). Toutefois, définir le sta-

contraire à la raison et revient à soutenir que le masculin est féminin et le féminin masculin, que l'émir est le chambellan et le chambellan l'émir, que le soleil est la lune et la lune le soleil, que la nuit est le jour * et le jour la nuit, ou que le ciel est la terre et la terre le ciel. C'est là une chose aberrante. Par ailleurs, tous s'accordent à prétendre que le Devançant est le principe du repos et du froid, et que le Suivant est le principe de la chaleur et du mouvement⁵⁹⁷. De ce fait, ils font du Devançant le monde du néant invisible et du Suivant le monde de l'existence, ce qui contredit leur propre thèse selon laquelle le Devançant est l'Adoré. Comment cela serait-il possible, puisqu'ils font du Suivant le monde le plus éminent? En effet, leur argumentation et leur raisonnement exigent que le Suivant soit plus éminent que le Devançant, puisque le Suivant possède la chaleur et le mouvement, ce qui est la qualité naturelle de la vie et de l'existence, tandis que le Devançant possède le repos et le froid, la qualité naturelle de la mort et du néant⁵⁹⁸. Or, la vie et l'existence sont plus éminentes que la mort et le néant. En effet, il est contraire à la raison que le devancé soit plus éminent que le devançant, ou que recevoir ses moyens de subsistance soit meilleur que d'en fournir, ou qu'être défait (*maftūq*) soit meilleur que de défaire (*fātiq*)⁵⁹⁹. Gloire à Notre Seigneur, l'Exalté Suprême, qui s'élève au-dessus de ce qu'ils décrivent.

Toutefois, ils ont parlé en fonction de leur capacité et de l'époque dans laquelle ils vivaient; ils se sont affairés et exprimés suivant le lieu et les possibilités. Mais maintenant, les cycles sont achevés; la doctrine des pieux, qui était cachée, est devenue manifeste; ce qui avait été placé sous le mur⁶⁰⁰ a été révélé aux hommes, et le cercle est revenu au point du repos (*nuqṭaṭ al-bīkār*)⁶⁰¹. Ainsi, j'ai composé cet écrit sous l'inspiration de Notre Seigneur al-Bār, al-Hākim, l'Irrésistible, l'Exalté, le Tout-Puissant (gloire à lui, qui s'élève au-dessus des opinions des infidèles) et je lui ai donné pour titre "Le Dévoilement des Vérités". Les matières tut ontologique de celle-ci s'était avéré un exercice périlleux, ce qui engendra les critiques sévères d'Abū Hātim ar-Rāzī et de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī; sur toute cette polémique, voir De Smet (1989), pp. 397-412.

⁵⁹⁷ Fidèles aux principes du néoplatonisme, les philosophes ismaéliens (comme Siġistānī et Kirmānī) ne font surgir le mouvement qu'au niveau de la deuxième créature — l'Âme ou le Suivant — tandis que l'Intellect ou le Devançant, immuable grâce à sa perfection absolue, demeure en un état de repos complet et de quiétude totale; cf. De Smet (1995), pp. 168-170.

⁵⁹⁸ Telle n'est évidemment pas la perspective des néoplatoniciens, pour qui l'immobilité est au contraire une marque de perfection!

⁵⁹⁹ Le verbe *fataqa* décrit l'action du démiurge; voir *supra*, p. 212 n. 357.

⁶⁰⁰ Voir *supra*, p. 219 n. 394.

⁶⁰¹ Voir *supra*, p. 260 n. 571.

que j'y développerai à votre intention, le seront grâce à l'assistance d'al-Bār et à l'inspiration qu'il m'a accordée, uniquement en fonction des exigences de l'époque, et non parce que vous en seriez dignes ou que vous le méritiez suite à l'action antérieure d'un des vôtres; bien au contraire, il s'agit d'une faveur de sa part, d'une marque de miséricorde à votre égard, et de la réalisation d'une promesse qu'il vous a faite par l'intermédiaire des dignitaires de sa prédication et des serviteurs du règne de son Unicité. La glorification et la gratitude ne reviennent qu'à lui seul.

* Je dis, par la volonté et sous l'inspiration de Notre Seigneur, que le Créateur fit apparaître à partir de sa lumière étincelante une forme parfaite et pure, qui est la Volonté (*irāda*)⁶⁰². Elle est la matière (*hayūlā*) de toutes les choses, et c'est par elle qu'elles ont été générées, suivant sa parole: *Tel est en vérité, son Ordre: quand il veut une chose, il lui dit: "Sois!" et elle est*⁶⁰³. Il nomma cette forme "Intellect". L'Intellect est parfait par la lumière et la puissance, complet par l'acte et la forme⁶⁰⁴; les cinq natures sont réunies en lui⁶⁰⁵. Il y consigna tout ce qui existe, jusqu'à l'infini, et il l'établit comme Imām suprême, présent en chaque siècle et à chaque époque. Il est le Devançant véritable et fut nommé "devançant" parce que sa nature et sa forme ont devancé tous les dignitaires dans la profession de l'Unicité du Créateur. Il est perceptible et accessible aux sens; il mange et il boit. Ce n'est donc pas un être imperceptible par l'imagination et inconnaissable, comme disent [les docteurs antérieurs]. C'est le premier être instauré par l'Exalté Suprême; aussi, il l'appela "la Cause des causes" (*'illat al-'ilal*)⁶⁰⁶. Il s'agit d'un Intellect parfait en puissance, complet en acte, doux par le repos, vigoureux par le mouvement; il est le principe du "point du repos", la matière des cinq natures, subtil et transparent, et il gouverne toutes les choses terrestres et célestes. Il plaça en lui l'honneur et la gloire des hommes, tant dans la religion que dans les affaires mondaines, et il fit dépendre leurs rangs de la part de lumière qu'ils tirent de lui et de la quantité d'eau douce et

⁶⁰² Cf. Abū 'Īsā al-Muršid, *Risāla*, § 2, p. 7.

⁶⁰³ S. 36: 82; cf. Abū 'Īsā al-Muršid, *Risāla*, § 3, p. 8.

⁶⁰⁴ Sur la perfection et la complétude de l'Intellect, thèse centrale du néoplatonisme ismaélien, voir De Smet (1995), pp. 159-168.

⁶⁰⁵ Il ressort de la suite du texte que l'auteur entend par ces cinq "natures" (*ṭabā'i'*) les quatre éléments et la "matière" (*hayūlā*) dont ils sont constitués; voir également *infra*, p. 296 n. 669. Selon Halm (1978), p. 81 n. 23, une conception analogue se trouve dans le *Kitāb al-Fatarāt*, texte ismaélien attribué à Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman.

⁶⁰⁶ De même, Kirmānī qualifie l'Intellect comme "la première Cause, la Cause des causes"; cf. De Smet (1995), pp. 187-190.

fraiche qu'ils puisent à son fleuve⁶⁰⁷. Notre Seigneur, l'Exalté Suprême, dit à la Cause de l'instauration ('*illat al-ibdā'*), qui est l'Intellect Universel: "approche", c'est-à-dire "viens m'adorer et professer mon Unité". Il vint pour exécuter ces deux ordres, en écoutant et en obéissant. Puis, il lui dit: "recule", c'est-à-dire "éloigne-toi de tous ceux qui associent un autre à moi et adorent autrui". Aussi, il s'en éloigna⁶⁰⁸. Alors, Notre Seigneur, l'Exalté Suprême, dit: "par ma puissance, ma majesté et mon élévation dans le rang sublime qui est le mien, personne n'entrera dans mon jardin — c'est-à-dire dans mon alliance — si ce n'est par toi et par ton amour, et personne ne sera consommé par mon feu — c'est-à-dire par le sens apparent des Lois, qui sont la chaleur aride — si ce n'est pour s'être détourné de toi et pour s'être rebellé contre toi. Quiconque t'obéira, m'aura obéi; quiconque te sera désobéissant, m'aura désobéi. C'est par toi que l'on accèdera aux rangs élevés. Aussi ai-je fait de toi l'intermédiaire par lequel tous mes serviteurs et ceux qui m'obéissent pourront atteindre ma miséricorde".

* L'Intellect, ayant entendu ces paroles d'al-Bār, l'Exalté, jeta un regard sur lui-même et vit qu'il n'avait pas de compagnon qui lui soit semblable, ni d'adversaire capable de s'opposer à lui, ni de rival qui lui soit égal. Alors, il fut pris d'admiration (*a'ğaba*)⁶⁰⁹ pour soi-même et crut qu'il n'aurait jamais besoin de personne, qu'aucun adversaire ne s'élèverait contre lui, qu'il n'aurait jamais de rival à ses côtés, et qu'il resterait seul au cours de tous les cycles, sans antagoniste⁶¹⁰. Mais Notre Seigneur, l'Exalté, créa de son obéissance la rébellion, de sa lumière l'obscurité, de son humilité l'orgueil et de sa sagesse l'ignorance. Ainsi apparurent quatre natures blâmables, face aux quatre natures louables, à sa-

⁶⁰⁷ Les auteurs ismaéliens emploient volontiers l'image de l'eau douce et fraiche, du fleuve ou de l'océan, pour désigner la gnose enseignée par les Imāms; cf. Rosenthal (1970), p. 149; Schmucker (1979), p. 92.

⁶⁰⁸ Ḥamza se réfère à un célèbre *ḥadīṭ* de tendance néoplatonicienne, cité entre autres par Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, I, p. 89, et Šahrastānī, *Milāl*, I, p. 63 (cf. Gimaret & Monnot [1986], p. 226): "La première chose que Dieu créa, fut l'Intellect. Il lui dit: 'approche', et il approcha. Puis il lui dit: 'recule', et il recula. Enfin, Dieu dit: 'par ma force et ma gloire, je n'ai créé aucune créature qui me soit plus chère que toi; par toi je prends et je donne; par toi je récompense et je punis' "; cf. Goldziher (1909), pp. 319-324; Abu-Izzedin (1984), p. 113. Il est remarquable que dans ses *Maḥāṭib al-asrār wa maṣābiḥ al-abrār*, Šahrastānī donne de ce *ḥadīṭ* une lecture dualiste, qui n'est pas sans rappeler notre texte druze: l'Intellect engendre l'Ignorance, identifiée à Iblīs (voir le passage traduit dans Monnot [2005], p. 99).

⁶⁰⁹ Cf. Abū 'Isā al-Muršid, *Risāla*, § 12, p. 12: *ta'ağğaba*.

⁶¹⁰ Déjà présent dans la *Risāla* d'Abū 'Isā al-Muršid, le thème gnostique de l'orgueil de l'Intellect-démiurge comme cause de la cosmogonie, connaît d'importants développements dans le Ṭayyibisme yéménite; cf. Halīm (1978), pp. 75-90; De Smet (1995), pp. 248-251.

voir l'Intellect et ses natures: la chaleur de l'intelligence, la puissance de la lumière, le repos de l'humilité, le froid de la sagesse et la mollesse de la matière, qui fait partie des natures tout en en demeurant séparée. Face à chaque entité religieuse (*āla dīnīya*) surgit donc une entité adverse, opposée à l'Intellect, rebelle à ses ordres et à ses interdictions, qui s'estime semblable à lui par son esprit et par son apparence, et par le fait d'avoir été instauré à partir de lui, sans aucun intermédiaire.

L'Intellect comprit qu'il s'agissait d'une épreuve (*miḥna*) que son Créateur, l'Exalté Suprême, lui avait infligée pour s'être considéré lui-même comme un être parfait et puissant. Alors, il confessa son impuissance et sa faiblesse, demanda pardon pour son offense et s'humilia devant Notre Seigneur, l'Exalté Suprême, en implorant son aide contre l'Adversaire. Il dit: "Il n'y a point de Dieu en-dehors de Notre Seigneur"⁶¹¹, signifiant par là qu'il n'y a point de Dieu dont la puissance et le pouvoir soient parfaits, en-dehors de l'Exalté Suprême, le Dieu des Dieux, qui n'a ni adversaire, ni rival, ni semblable. Il le supplia de lui donner un auxiliaire (*mu'in*)⁶¹² contre l'Adversaire rebelle et un vicaire pour le remplacer auprès de l'Ami (*mu'alif*), afin qu'il soit dispensé de s'opposer personnellement à son antagoniste et de s'assimiler à son rival. Suite à ce désir et à cette supplication, l'Exalté instaura l'Âme (*nafs*) des dignitaires, et il l'établit comme son Dū Maṣṣa et comme Suivant, voué à son service, l'écoutant et obéissant à ses ordres. Il lui donna la moitié du mouvement et de l'acte. L'Âme se trouva dans la position de la femme, tandis que l'Intellect occupa le rang de l'homme. Pour cette raison, il attribua *au garçon une part égale à celle de deux filles*⁶¹³. Tous les dignitaires sont leurs enfants. Par l'homme, il entend l'Intellect et par la femme, l'Âme. La Parole se trouve au-dessus du Devançant, celui que les docteurs antérieurs ont connu⁶¹⁴; l'Âme se situe au-dessus

⁶¹¹ Cf. Abū 'Īsā al-Muršid, *Risāla*, § 12, p. 12.

⁶¹² Cf. Abū 'Īsā al-Muršid, *Risāla*, § 2, p. 8.

⁶¹³ S. 4: 11. Ce passage se lit presque mot-à-mot dans Abū 'Īsā al-Muršid, *Risāla*, § 16, p. 14: selon ce dernier, le verset signifie que "la dignité du Devançant est deux fois celle du Suivant, car le Devançant se rapporte au Suivant comme l'homme se rapporte à la femme, bien que le Devançant soit féminin par rapport aux dignitaires qui lui sont supérieurs". L'ambivalence sexuelle des dignitaires, qu'Abū 'Īsā développe dans la suite du paragraphe, est omniprésente dans la doctrine druze.

⁶¹⁴ L'exposé se complique puisque Ḥamza, par souci de se démarquer de la doctrine ismaélienne, dédouble le rang du Sābiq, en distinguant "le véritable Devançant" (l'Intellect) du Sābiq connu des docteurs ismaéliens. Il obtient ainsi la hiérarchie suivante: le Devançant (l'Intellect ou la Volonté), le Suivant (l'Âme), la Parole, le Devançant "ismaélien". Sur le sens de ce dédoublement, non dénué d'ambiguïté, voir *supra*, pp. 56-57, ainsi que Halm (1978), pp. 83, 140-141. Tout comme le "sexe" des dignitaires, leurs noms semblent donc présenter une certaine ambivalence.

de la Parole, alors que l'Intellect est au-dessus de tout : * c'est lui qui est * 574
réellement leur esprit (*rūḥ*), le Devançant par rapport à toute antériorité, une lumière dans les ténèbres. Néanmoins, les docteurs antérieurs ont appelé le quatrième dignitaire "devançant", parce qu'il a devancé les Lois spirituelles et les a manifestées. Dès lors, ils ont dit que chaque Énonciateur possède une Loi et qu'il prend la place du Devançant, ce qui signifie que la Loi positive (*aš-šarī'a an-nāmūsīya*) prend la place de la Loi spirituelle, qui est la Loi de celui qui devance les dignitaires inférieurs. Cependant, le véritable Devançant est l'Intellect, qui devance les Devançants spirituels et corporels, et dont la création et la lumière devancent toute chose.

Nous vous exposerons dans un autre écrit⁶¹⁵ les noms de Notre Seigneur, par lesquels il a nommé son humanité et sous lesquels il s'est manifesté aux hommes, depuis le moment où il a instauré l'Intellect Universel jusqu'à l'époque de l'apparition de l'Adam pur et de la prostration des anges devant lui. Cette période couvre soixante-dix cycles, chaque cycle étant composé de soixante-dix semaines et chaque semaine de soixante-dix ans (*ām*), alors qu'un an est l'équivalent de mille années (*sana*), de celles dans lesquelles vous comptez d'ordinaire. J'évoquerai également les noms de l'Intellect et de l'Adversaire en chaque cycle, ainsi que les noms des êtres habitant ces cycles, comme on nomme les créatures de notre présent cycle "hommes" (*ins*). Nous vous y expliquerons donc ce dont vous avez besoin, si Notre Seigneur le veut, car de lui dépend le succès en toute entreprise. En revanche, dans le présent écrit nous traiterons du premier cycle, celui de la manifestation de l'Intellect, afin que vous appreniez sa nature véritable, que vous ayiez foi en la pureté de l'Unicité et que vous sachiez que Notre Seigneur ne cache ni sa lumière, ni son voile (*ḥiğāb*) aux hommes, et que l'ensemble des dignitaires de sa religion sont présents en chaque siècle et à tout moment, en chaque ère et époque, pour celui qui aspire au salut de son âme, s'abstient d'adorer le néant et de se prosterner devant les images et les idoles.

Revenons maintenant à l'Adversaire spirituel et à son apparition à partir de la lumière de l'Intellect Universel, ainsi qu'à l'apparition de l'Âme entre la lumière de l'Intellect et les ténèbres de l'Adversaire. Grâce à la lumière de l'Intellect qu'elle porte en elle, l'Âme saisit ses

⁶¹⁵ Cet écrit, qui contiendrait l'histoire des manifestations de la divinité et de ses dignitaires au cours des âges précédant le cycle "adamique" tel qu'il est relaté dans le traité n° 12, manque dans la recension actuelle des *Rasā'il al-Ḥikma*. Il s'agit sans doute de la dernière partie du traité n° 14, perdue aujourd'hui; voir *infra*, p. 292 n. 659.

paroles et profite de son harmonie (*niṣām*); grâce aux ténèbres de l'Adversaire auxquelles elle participe, * elle est en mesure de tenir tête à ses troupes et à ses partisans, et de connaître ses ruses, toutes les subtilités de ses artifices et sa manière de s'immiscer dans les affaires d'autrui. En effet, l'Adversaire, qui est Hārit, est subtil et transparent, de sorte que sa force coule dans les veines⁶¹⁶, car il tire son origine et sa racine de la lumière de l'Intellect. Certes, il n'est que ténèbre auprès de la lumière de l'Intellect, mais il est lumière par rapport à toute autre créature; il est corporel face à la spiritualité de l'Intellect, mais spirituel en regard d'autrui; il est opaque par rapport à la subtilité de l'Intellect, mais subtil et transparent par rapport à l'opacité du monde. L'Intellect est comparable à un feu subtil: si on jette du bois sur lui, il le brûle; le feu retourne à son élément (*'unṣur*) et le bois devient de la braise. La braise est opaque par rapport à la transparence du feu, mais transparent par rapport à l'opacité du bois. Or, si on laisse la braise pendant une heure, elle se montrera comme un corps ténébreux ayant une couleur de cendre; si, par contre, on jette du bois sur cette braise, elle se rallumera et reviendra à sa première couleur. On ne pourra l'éteindre, sauf si elle s'éteint d'elle-même ou qu'on y jette beaucoup d'eau. De même, l'Adversaire spirituel est subtil et transparent parce qu'il tire son origine de l'Intellect; il est ténébreux et opaque pour autant qu'il a désobéi aux ordres de l'Intellect. Dès qu'il s'empare des cœurs des croyants, il les corrompt par sa subtilité, qui provient de l'Intellect dont il tire son origine, comme la subtilité du feu résidant dans la braise. Si le Répondant est faible et dépourvu de la force qui est celle de la science, l'Adversaire ne cesse d'agir sur lui pour le corrompre, tout comme la braise agit sur le bois, jusqu'à en faire la même chose qu'elle, de sorte que tous deux deviennent des cendres qui ne servent plus à rien. Par contre, si le Répondant a une foi saine et de puissants arguments en faveur de sa religion, il éteint le feu de l'Adversaire par l'eau des vérités et l'Adversaire ne peut plus rien contre lui, d'aucune façon.

Ensuite, l'Intellect se posta derrière l'Adversaire et l'Âme devant lui. Mais, l'Adversaire leur échappa par la droite et la gauche. Ainsi, l'Intellect eut besoin d'un auxiliaire qui prit place à la droite [de l'Adversaire] et l'Âme eut besoin d'un auxiliaire qui se posta à sa gauche, afin qu'il soit coïncé entre eux. * La Parole émana (*inba'ata*) alors de l'Intellect et le Devançant de l'Âme. La Parole se dressa à la droite et le Devançant à la gauche, de sorte que l'Adversaire fut embarrassé de se trouver entre

⁶¹⁶ Voir *supra*, n° 10, p. 216; n° 11, p. 228.

l'Intellect, l'Âme, la Parole et le Devançant. Il essaya encore de se dérober en passant en-dessous d'eux⁶¹⁷. Il fut nommé Ḥārit, à cause de l'embarras qu'il éprouvait (*ḥāra*); après, on l'appela "Iblīs"⁶¹⁸, parce qu'il tire son origine de l'Intellect sans le consentement de celui-ci, puisqu'il procéda de lui contre son gré. Par conséquent, il n'a pas de père (*laysa lahu ab*)⁶¹⁹, vu que le fils ne sort des reins de l'homme pour entrer dans le ventre de la femme que par la volonté et le mouvement de l'homme. Aussi, un enfant spirituel (*walad dīnī*) n'est produit que par le mouvement du propagandiste. Sa génération n'étant le fruit ni d'une volonté spirituelle, ni d'un désir naturel de la part de l'Intellect, on peut dire qu'il est sans père: un enfant d'adultère, un adversaire, parce que l'enfant né de l'adultère est l'adversaire et le rival des enfants légitimes. Dès lors, Iblīs est l'adversaire des enfants légitimes, à savoir les Unitaires qui sont les enfants de l'Intellect et de l'Âme. Ġa'far b. Muḥammad en témoigne, lorsqu'il dit: "le croyant est frère du croyant par sa mère et son père; tous deux ont pour père la lumière — c'est-à-dire l'Intellect — et pour mère la miséricorde — c'est-à-dire l'Âme"⁶²⁰.

Nous vous avons expliqué dans "La Voie droite"⁶²¹ que l'Adam pur est l'Intellect et qu'il s'appelle Šaṭnīl, tandis qu'Iblīs se nomme Ḥārit. Nous ne les avons évoqués qu'à l'époque de l'apparition de la forme humaine, alors que soixante-dix cycles étaient déjà révolus. Nous disons que Ḥārit se compose de quatre lettres: *ḥ* vaut huit, *a* un et *rt* six-cent⁶²². Si on fait abstraction de ces deux dernières lettres, on retient le chiffre neuf (*tis'a*), qui s'écrit par quatre lettres: *tā'*, *sīn*, '*ayn* et *tā'* *marbūṭa*. Si on prend en compte les deux noms Ḥārit et Iblīs, il en reste quatre lettres, car le solde du nom Ḥārit est neuf et le solde du nom Iblīs sept⁶²³; soustrais-en douze et il restera exactement quatre lettres. Ayant compté son nom selon la longueur, la largeur, accouplé et isolé, nous avons obtenu quatre lettres et nous avons constaté que le *tā'* à la fin du nom Ḥārit

⁶¹⁷ Ce jeu à cache-cache avec l'Adversaire rappelle la scène décrite par Ṭabarī dans sa *Qiṣṣat 'Īsā*, où Iblīs, ayant appris la naissance de Jésus, essaie de se frayer un chemin jusqu'au berceau du nouveau-né, mais est à chaque fois arrêté par des anges; cf. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, I, p. 596; De Smet (2004: 2), p. 23 n. 12.

⁶¹⁸ Cf. Abū 'Īsā al-Muršid, *Risāla*, § 15, p. 13.

⁶¹⁹ Sur cette étymologie qui dérive *iblis* de *ab laysa*, voir *supra*, p. 245 n. 501.

⁶²⁰ Cette tradition se retrouve dans le *Kitāb al-Ḥaṭṭ wa l-aṣilla*, éd. Ġālib, pp. 67-68. Aujourd'hui, elle est souvent citée par les Druzes pour illustrer la solidarité entre les membres de la communauté; cf. Schmucker (1979), pp. 187-188.

⁶²¹ Il s'agit du traité n° 12.

⁶²² En effet, la valeur numérique de *r* est 200 et celle de *t* 400.

⁶²³ Spéculation abstruse. On peut arriver à ce résultat en faisant abstraction de *l* [= 30] et de *s* [= 60], et en soustrayant '*h* [= 1+2] de *y* [= 10]!

est la première lettre de *tis'a*, ce qui se réfère à la loi (*nāmūs*) de l'Énonciateur et à sa vanité en chaque siècle et époque. Nous constatons également que le premier des Énonciateurs * est identique au dernier, si ce * 577 n'est qu'il a pris forme (*yataṣawwar*) en revêtant à plusieurs reprises des enveloppes charnelles (*aqmiṣa*) différentes, tout comme l'Ami surgit en chaque siècle et époque. Pour cette raison, les partisans des Lois croient à l'amour de tous les ennemis, mais ils ne croient guère à l'amour d'un homme unitaire. Aucune preuve n'est plus probante et plus claire que celle-ci. Revenant à l'Intellect ('*aql*), nous voyons qu'il se compose de trois lettres, tout comme l'Âme (*nafs*), bien que les deux se distinguent nettement dans le calcul maximal de la valeur numérique des lettres (*ḥisāb al-ḡummāl al-kabīr*)⁶²⁴. De même, les chiites ignorants considèrent l'Intellect et l'Âme exclusivement du point de vue de la prédication, alors qu'en réalité les deux rivalisent entre eux par le rang, l'Intellect occupant la place de l'homme et l'Âme celle de la femme: le masculin donne le bien (*muḥīd*), le féminin le reçoit (*mustafīd*). Selon le calcul gématrique, l'Intellect ('*aql*) vaut 200 [70+100+30], l'Âme (*nafs*) 130⁶²⁵. Nous constatons ainsi que le nom de l'Intellect surpasse le nom de l'Âme de soixante-dix degrés, qui sont les dignitaires de l'Imamat et de l'Unicité. Je vais vous les énumérer, selon la volonté de Notre Seigneur, afin que vous ne lui associiez aucune de ses créatures.

Le premier dignitaire est l'Âme, qui dispose de douze Arguments dans les îles et de sept propagandistes pour les sept climats, raison pour laquelle il dit: *Ses surveillants sont au nombre de dix-neuf*⁶²⁶. Y-fait suite la Parole, avec exactement douze Arguments et sept Propagandistes pour les sept climats, puisque la Parole est semblable à l'Âme. Viennent alors le Devançant avec seulement douze Arguments et le Suivant avec seulement douze Arguments, puisqu'il en possède autant que le Devançant; le Propagandiste Absolu possède un Licencié et deux Bricheurs: en tout, il y a soixante-dix dignitaires dont dérivent tous les dignitaires supérieurs et inférieurs. Tous agissent pour le compte de l'Intellect, l'Imām soutenu par Notre Seigneur: il diminue et élève le rang de chacun à sa guise, sous l'inspiration de Notre Seigneur, l'Exalté Suprême, et suivant sa volonté, comme il dit dans le Coran: *Tel est en vérité, son Ordre: quand il veut une chose, il lui dit: "Sois!" et elle est. Gloire à celui qui détient en sa main la royauté de toute chose! Vous serez ramenés vers lui!*⁶²⁷

⁶²⁴ Voir *supra*, p. 174 n. 217.

⁶²⁵ Toutefois, la valeur numérique de *nafs* devrait être 190: 50+80+60!

⁶²⁶ S. 74: 30. Sur les douze îles et les sept climats, voir *supra*, p. 160 n. 148, 149.

⁶²⁷ S. 36: 82-83.

* Ces soixante-dix dignitaires que nous avons mentionnés, sont les coudées de la chaîne⁶²⁸, dont il est dit dans le Coran: *Saisissez-le! Qu'on lui mette un carcan!*⁶²⁹ — il s'agit de l'adversaire de l'Imām, lorsqu'il atteint son paroxysme et que son vice se parachève. Saisissez-le avec des arguments rationnels et attachez-le par la formule d'engagement: c'est l'immolation par laquelle, dit-on, le Résurrecteur immolera l'Iblīs suprême (*Iblīs al-abālisa*). *Jetez-le dans la Fournaise*⁶³⁰: il s'agit des arcanes de la science du Résurrecteur de cette époque, car les savants et les gens doués d'intelligence brûlent d'avidité au regard de sa science, de sorte qu'ils se taisent et restent confus. *Et liez-le, ensuite, avec une chaîne de soixante-dix coudées*: c'est-à-dire le pacte du Résurrecteur de cette époque, qui forme une chaîne dont les maillons s'imbriquent l'un dans l'autre, en tout soixante-dix hommes opérant dans la prédication de l'Unicité. *Il ne croyait pas en Allāh l'Inaccessible*⁶³¹: c'est-à-dire l'Adversaire spirituel, qui refusa de reconnaître l'imamat de Šaṭnīl et son éminence. Il compare les dignitaires unitaires du Résurrecteur de cette époque à la chaîne, parce que leurs prédications sont imbriquées l'une dans l'autre. Si quelqu'un meut le début de la chaîne, le milieu et la fin se mettent également en mouvement; s'il en meut la fin, le milieu et le début commencent à se mouvoir; s'il donne un mouvement au milieu, le mouvement se transmet aux deux extrémités. D'une façon analogue, si le Répondant adhère à l'Unicité par l'entremise du Licencié, il prend la place de celui qui l'a fait par l'entremise du Propagandiste; quiconque répond à l'appel par l'intermédiaire du Propagandiste, prend la place de celui qui l'a fait par l'intermédiaire de l'Argument, car tous appellent à une chose unique: l'Unicité et l'adoration de Notre Seigneur, l'Exalté Suprême, qui s'élève au-dessus de leurs descriptions. La totalité des partisans du sens apparent, tous les adeptes des Lois prétendent dans leurs traditions que la chaîne était suspendue entre le ciel et la Mosquée de Jérusalem⁶³². Si un jugement devait être rendu entre deux partis adverses, on se rendait à la chaîne. Celui qui niait les faits, demandait à y être

* 578

⁶²⁸ Cf. S. 69: 32: "Et liez-le, ensuite, avec une chaîne de soixante-dix coudées".

⁶²⁹ S. 69: 30.

⁶³⁰ S. 69: 31.

⁶³¹ S. 69: 32-33.

⁶³² Un petit édifice contigu au Dôme du Rocher et qui servait probablement de trésor (*bayt al-māl*) est connu comme la *Qubbat as-silsila*, en souvenir de la chaîne du jugement qui aurait été suspendue en ce lieu par Salomon au tribunal de David, "pour juger entre les bons et les méchants"; cf. Nāṣir-e Ḥosraw, *Safar Nāmeḥ*, p. 38; Ibn al-Faṭīh, *Muḥtaṣar Kitāb al-Buldān*, p. 101; M. van Berchem, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*. Deuxième partie / Tome II (MIFAO 44), Le Caire 1927, pp. 175-177.

attaché. Si ses paroles étaient véridiques, la chaîne se rapprochait de lui; par contre, en cas de mensonge, elle s'éloignait. Cette pratique continua jusqu'au moment où quelqu'un voulut truquer [la chaîne] aux dépens de celui * qui y était attaché. Alors, à ce moment précis, la chaîne s'éleva * 579 vers le ciel: depuis lors, on ne la vit plus jamais. Tous connaissent l'aspect apparent de cette histoire, mais sans en saisir la signification, et ils négligent d'interroger à ce sujet ceux qui détiennent la science des vérités. Aussi, ils s'égarent du droit chemin et leurs regards demeurent aveugles à la lumière véritable. Ils vivent, tout en étant morts; ils se réunissent tout en étant dispersés; ils s'écartent à la fois du sens apparent et du sens caché, et ne pénétreront jamais dans la profondeur des secrets. *Voilà une perte certaine!*⁶³³, à laquelle les entraînent leurs assertions. Sachez donc (que le Seigneur vous guide vers lui) que le ciel véritable est l'Intellect; la terre est l'Âme et la chaîne la science de l'Intellect; l'Âme doit sa persistance et sa manifestation au bien qu'elle reçoit (*ifāda*) [de l'Intellect]; la main désigne ici le propagandiste; les deux partis adverses sont le Répondant et son adversaire. Les Unitaires se distinguent des associateurs par la science de l'Imām, de ses signes et de ses symboles. Quiconque prétendait être un Répondant, fut interrogé au sujet de la connaissance des dignitaires et de leurs sciences; si le propagandiste attestait qu'il était savant, on l'instruisit et on le fit atteindre les arcanes des sciences. Il en était ainsi, jusqu'au moment où un homme hypocrite eut recours à une ruse: il se lia à l'autorité du propagandiste et apprit à connaître les dignitaires et leurs sciences. Puis, il retourna à son hypocrisie et à son infidélité, de sorte que sa défection et sa tromperie apparurent aux Répondants. Alors, l'Intellect retira sa science et l'occulta à tous les hypocrites. Voilà la chaîne véritable et sa signification, qui est bien différente des inepties proférées par les ignorants. En effet, si les adeptes du sens apparent avaient raison, leurs paroles seraient dépourvues de toute sagesse. Car quiconque se trouve en enfer, enfermé dans un carcan et surveillé par les Gardiens infernaux (*az-zabāniya*)⁶³⁴, n'a pas besoin d'une chaîne, n'étant pas en mesure de sortir du feu. S'il était libre de ses mouvements, pourquoi alors l'ont-ils chargé d'un carcan? S'ils prétendent qu'Allāh a voulu signifier par le mot "chaîne" la frayeur des habitants de l'enfer et la force déployée contre eux, leur argumentation s'avère caduque, puisqu'il dit: *soixante-dix coudées*. Si le but était de déployer beaucoup de force, il aurait dû dire: "mille coudées". Vu qu'il ne mentionne que * "soixante-dix coudées", nous savons * 580

⁶³³ S. 22: 11.

⁶³⁴ Cf. S. 96: 18.

qu'il entend par là des personnes connues, spirituelles et unitaires, dont on ne saurait altérer le nombre: personne ne peut en ajouter ou en soustraire, car ils sont exactement soixante-dix.

Revenons maintenant à l'exposé sur l'Intellect et son origine. Notre Seigneur, l'Exalté Suprême, al-Bār, a instauré l'Intellect, qui est l'Imām. Il n'y avait à ce moment

ni ciel doué de raison, ni ciel élémental;
 ni terre animée, ni terre physique;
 ni trône lumineux, ni trône corporel;
 ni siège unitaire, ni siège dressé pour la royauté;
 ni anges élevés dans la prédication, ni anges descriptibles par l'imagination;
 ni tablette universelle pour la conservation [des décrets divins], ni tablette produite à partir du bois des arbres;
 ni calame écrivant par le pouvoir du Tout-puissant, ni calame aiguisé par la main des hommes;
 ni soleil spirituel dans les sphères, ni soleil formé des éléments;
 ni lune véritable qui brille, ni croissant lunaire qui monte [à l'horizon];
 ni étoiles bien guidées pour le bien des hommes, ni étoiles de feu dans l'air;
 ni montagnes se mouvant comme des nuages, ni montagnes immobiles et terrestres;
 ni océans remplis de sciences, ni océans physiques agités;
 ni jardin agrémenté par les pactes [des fidèles], ni jardin accessible au regard des spectateurs;
 ni feu intelligible dont la lumière resplendit dans les cœurs, ni feu dont la lumière partielle est contenue dans les éléments;
 ni esprits subsistant de toute éternité, ni esprits innés dans les hommes.

Au moment où il apparut, il n'y avait ni jours, ni hommes, ni mois, ni années, ni imperfection, ni perfection, ni sens, ni imaginations, ni temps, ni lieu, ni ère, ni * moment, ni nuit, ni jour, ni terres incultes, ni espaces cultivés, ni mers, ni déserts, ni sphères rotantes, en-dehors de Notre Seigneur al-Bār, l'Exalté, le Tout-Puissant, qui s'élève au-dessus de leurs descriptions. * 581

Je dis donc, par la grâce et sous l'inspiration de Notre Seigneur, que le Seigneur ne tombe pas sous les noms, ni sous les attributs, ni sous les langues⁶³⁵. Aussi, je ne dis pas qu'il est ancien ou éternel, parce que

⁶³⁵ Dans ce qui suit, Hamza va accumuler les négations pour mettre en relief la transcendance, l'incognoscibilité et l'ineffabilité du *lāhūt*. Il reprend ainsi la "théologie apo-

l'ancien et l'éternel sont des créatures, créées et générées par al-Bār, l'Exalté. L'essence véritable de sa divinité (*lāhūt*) demeure imperceptible aux imaginations et aux sens; elle ne peut être connue ni par le jugement, ni par l'analogie. On ne lui connaît aucun lieu qui le contiendrait, de sorte qu'il serait absent de tout autre lieu. En fait, il n'est absent d'aucun lieu, car cela impliquerait une entrave à son pouvoir. Il n'est pas premier: cela nécessiterait l'existence d'un dernier; il n'est pas dernier: il lui faudrait alors un premier. Il n'est pas apparent: il lui faudrait nécessairement un aspect caché; il n'est pas caché, puisqu'il serait alors voilé par un aspect apparent sous forme de corps. Chacun de ces noms implique donc par nécessité l'existence d'un autre être qui lui ressemble. Je ne dis pas non plus qu'il a une âme ou un esprit: il ressemblerait alors aux créatures et serait susceptible de s'accroître et de diminuer. Je ne dis pas qu'il est une personne, un corps, une figure, une forme, une substance ou un accident, vu que chacun de ces noms entraîne inéluctablement un rapport avec six termes: le dessus, le dessous, la droite, la gauche, le derrière et le devant. Or, chaque chose à laquelle s'applique un nom impliquant la similitude, a besoin de ce qui lui est similaire. Dès lors, ces six termes en nécessitent six autres, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Al-Bār, l'Exalté, par contre, transcende les nombres, les paires et les unités. Je ne dis pas qu'il est une chose, car il serait sujet à la destruction; je ne dis pas non plus qu'il n'est pas une chose, car il serait alors un pur néant⁶³⁶. Il n'est pas sur une chose, car il serait porté sur elle; il n'est pas dans une chose, car il en serait entouré; il n'est pas attaché à une chose, car il aurait cherché refuge auprès d'elle. Il n'est ni debout, ni assis, ni endormi, ni éveillé; il n'a pas de semblable, il ne part pas, il ne vient pas, il ne passe pas; il n'est ni subtil, ni compact, * ni fort, ni faible. Notre Seigneur reste en-dehors de tous les noms, attributs, genres et langues; il transcende toutes choses. * 582

Plutôt, je dis par nécessité et non pour exprimer une vérité, qu'il est le créateur de toute chose, le générateur et le formateur de tous les êtres; qu'à partir de sa lumière il a instauré les êtres universels et particuliers, et que tous retourneront à sa magnificence et à son pouvoir. L'essence réelle de sa divinité ne peut être comprise que sous une forme imaginale (*ṣūra wahmīya*), non réelle et visible. Toutefois, il nous a manifesté le

phatique", si caractéristique du *tawhīd* ismaélien; cf. De Smet (1995), pp. 37-75; Dupont (1994), pp. 75-76.

⁶³⁶ Pour éviter de sombrer, d'une part, dans l'anthropomorphisme et de l'autre dans l'athéisme, l'être et la choséité doivent être niés de Dieu et cette négation doit être niée à son tour: c'est la voie doublement négative du *tawhīd* ismaélien; cf. De Smet (1995), pp. 75-83.

voile (*ḥiğāb*) sous lequel il se cache, et le lieu (*maqām*) d'où il nous parle, afin qu'on puisse l'adorer comme un être apparent, par miséricorde et pitié pour les hommes. Aussi, l'adoration en chaque siècle et à chaque époque, se porte vers ce lieu, que nous voyons, que nous pouvons observer, dont nous entendons les paroles et à qui nous parlons.

Si quelqu'un demande: "comment est-il possible que nous entendions les paroles du Créateur à partir d'un corps humain ou que nous voyions son essence réelle dans des formes?", nous lui donnons la réponse suivante, par la grâce et sous l'inspiration de Notre Seigneur. Vous tous, musulmans, juifs et chrétiens, vous croyez qu'Allāh s'est adressé à Moïse, fils de 'Imrān, à partir d'un arbre desséché et qu'il lui a parlé à partir d'une montagne solide et dure. Vous l'avez même appelé "l'interlocuteur d'Allāh" (*kalīm Allāh*)⁶³⁷, à cause des paroles qu'il a entendues sortir de l'arbre et de la montagne, et cela sans que vous n'y voyez la moindre objection. Vous dites aussi que Notre Seigneur est un des rois de la terre, alors que quiconque règne sur un grand nombre d'hommes possède à lui seul autant d'intelligence que tous ses sujets ensemble. Or, Notre Seigneur règne sur un nombre incalculable d'hommes — des milliers et des milliers — tandis que son éminence ne peut être comparée à l'éminence d'un arbre ou d'une pierre. Dès lors, il mérite beaucoup plus [que cet arbre ou cette montagne] que le Créateur s'exprime par sa bouche, qu'il montre sa puissance aux hommes par son intermédiaire et que par lui il se voile à eux. Lorsque nous entendons les paroles de Notre Seigneur, nous disons: "le Créateur a dit telle et telle chose"; ce n'est pas comme quand Moïse entendait un frémissement sortir de l'arbre et disait: "j'ai entendu d'Allāh telle et telle chose". Voilà une preuve rationnelle * qu'aucun de vous n'est en mesure de réfuter! On s'accorde à dire que Notre Seigneur réunit toutes les intelligences de sa communauté, alors que l'arbre et la pierre ne pouvaient comprendre ni méditer les paroles émanant d'Allāh. Or, celui qui comprend et médite les paroles émanant d'Allāh est certes plus digne de recevoir la parole et l'action d'Allāh qu'un être incapable de cela. Si l'arbre lui a servi de voile, celui qui est capable de méditer et de comprendre ses paroles s'avère plus digne de lui servir de voile qu'un être inapte à les méditer et à les comprendre. Comment serait-il possible que le Créateur se cache dans un arbre et qu'il s'adresse à son interlocuteur à partir de là? Car, si l'arbre brûle, son voile serait anéanti! Gloire à la divinité adorée, qui s'élève au-dessus des descriptions des associateurs. Il ne peut être perçu, ni dé-

* 583

⁶³⁷ Moïse porte généralement ce titre honorifique dans la tradition islamique.

crit, Notre Seigneur al-Hākīm, alors que son voile est présent en chaque siècle et à chaque époque sous des formes et des noms différents, comme il dit dans le Coran: *Il crée chaque jour quelque chose de nouveau*⁶³⁸, sans qu'une chose ne le détourne de l'autre, car il est le Puis-sant, le Victorieux, l'Exalté, le Magnifique.

Puis, je dis sous l'inspiration de Notre Seigneur qu'Allāh, tel qu'il est présenté comme un scribe écrivant avec le calame sur la tablette, est un être créé et non un créateur⁶³⁹. En effet, Allāh est ici représenté avec quatre instruments: l'encrier, l'encre, le calame et le papier, tandis que le cinquième est le scribe même. *Allāh* comporte quatre lettres. Si on épelle ces lettres, on constate qu'il y en a onze: *alif* en compte trois, les deux *lāms* six et *hā'* deux, alors que le scribe (*al-kātib*) complète les douze lettres. Or, le scribe n'est en mesure d'écrire *Allāh* qu'après être mis en possession des éléments suivants: intelligence, discernement, sens, cinq doigts pour écrire, encrier, encre, calame, papier, les quatre éléments dont les choses sont constituées et la matière (*hayūlā*) des éléments, qui se trouve en eux mais s'en distingue, étant incorporelle (*bi-ḡayr taḡsīd*). En tout, il faut vingt-neuf instruments avant que (le nom) *Allāh* puisse être tracé sur la tablette. L'*alif* qui entre dans la composition du *lām* y est caché⁶⁴⁰, tandis que vingt-huit lettres sont apparentes: il s'agit des lettres de l'alphabet. D'une façon analogue, il est dit que vingt-huit instruments sont apparents, sauf l'Intellect, * que les hommes ne peuvent atteindre. Le *alif*, le *bā'*, le *tā'* et le *tā'* se ressemblent, si ce n'est que le *alif* s'écrit verticalement, tandis que le *bā'*, le *tā'* et le *tā'* s'écrivent horizontalement. Le *alif* se réfère à l'Intellect, qui est l'Imām; aussi, le *alif* se tient debout (*qā'im*), sans point au-dessus de lui et sans marque en-dessous. Le *bā'* se réfère à l'Âme, qui est l'Argument: il n'y a qu'un seul point en-dessous de lui, puisqu'entre l'Âme et l'Intellect il n'y a qu'un seul dignitaire, à savoir l'Adversaire spirituel. Le point du *bā'* se situe en-dessous, vu que l'Adversaire a désobéi aux ordres de son Créateur et s'est révolté contre son Imām et son Guide (*hādī*). Si, par contre, l'Adversaire avait obéi, le point du *bā'* aurait été situé au-dessus. Pour autant que l'Adversaire devance l'Âme, son parti est devenu plus nombreux que le parti de celle-ci. Le *tā'* se réfère à la Parole: les deux

* 584

⁶³⁸ S. 55: 29.

⁶³⁹ Une des conséquences du *tawḥīd* ismaélien consiste à nier que le nom *Allāh* puisse être porté par le Principe ultime, puisqu'il se réfère nécessairement à une créature, en occurrence la première créature, l'Intellect; cf. De Smet (1995), pp. 177-180, 195-196.

⁶⁴⁰ Cela se réfère-t-il à la voyelle longue *ā* qui, dans la graphie usuelle d' *Allāh*, n'est pas écrite?

points qui le surmontent, indiquent les deux dignitaires qui lui sont supérieurs. Le *tā'* se réfère à l'Aile Droite, qui est le Devançant, le quatrième dignitaire: ses points indiquent les trois dignitaires qui lui sont supérieurs dans la hiérarchie. Ces lettres s'écrivent horizontalement, allusion à leur obéissance envers l'Imām, qui est l'Intellect, et au fait qu'ils acceptent ses ordres. Les trois dignitaires situés au-dessus du Devançant ont beaucoup de noms différents, que les gens ordinaires répètent sans en connaître le sens: le Décret (*al-qadar*), le Puissant (*al-qādir*), le Pouvoir (*al-qudra*), la Volonté (*al-irāda*), le Vouloir (*al-mašī'a*), la Parole (*al-kalima*), la Force (*al-'izza*), l'Autorité (*as-sulṭān*) et la Grandeur (*al-'azama*). Tous les anciens docteurs n'ont connu au-dessus du Devançant que la Parole, et ils ont dit que la Parole est identique au Devançant, et vice-versa⁶⁴¹, comme nous l'avons rappelé au début de cet écrit. Je prie le Seigneur de ne pas les châtier pour avoir été incapables d'élucider les vérités et je l'implore de parachever (la révélation de ces vérités) par sa grâce et sa miséricorde.

Revenons maintenant aux lettres et à leurs significations selon l'ordre qu'elles occupent. Le *ḡīm*, le *ḥā'* et le *hā'* sont tous identiques par la forme, mais ils diffèrent beaucoup l'un de l'autre par l'essence. En effet, le *ḡīm* se réfère à la Loi apparente de l'Énonciateur; le point qui s'écrit en-dessous de lui est une allusion à la Loi du Fondement, situé en-dessous du sens apparent et qui se cache en lui. Le *ḥā'* se réfère à la Loi du Fondement, qui n'est autre que l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*); le point placé au-dessus de lui est une allusion à la Loi de l'Énonciateur, qui s'élève au-dessus de la Loi du Fondement. Le *ḡīm* et le *hā'* correspondent à la droite et à la gauche. On dit * dans l'Assemblée (*maḡlis*): “la droite et la gauche sont trompeuses; aussi, le salut réside dans la voie du milieu (*al-maḥaḡḡa al-wustā*)”⁶⁴². Le *hā'* se réfère à la Loi du Résurrecteur de cette époque: il s'agit d'une Loi spirituelle, sans contrainte (*ṣarī'a rūḥānīya bi-ḡayr taklīf*)⁶⁴³. Elle sera énoncée par l'Argument du Résurrecteur de cette époque, qui établira cette Loi avant l'apparition du Résurrecteur. Au moment de son apparition, le nom de l'Argument comportera trois lettres, alors que le nom du Résurrecteur de cette époque en comptera quatre. La première lettre des deux noms est *ḥ*; aussi, Iblīs fut

* 585

⁶⁴¹ De Sacy (1838), II, p. 22 n. 1, suggère une parenté avec le début de l'Évangile de Jean: *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*. Voir toutefois *supra*, pp. 267-268 n. 596.

⁶⁴² Voir *supra*, p. 70.

⁶⁴³ Certains Druzes modernes considèrent cette expression comme une sorte de définition du druzisme: il s'agirait d'une religion purement spirituelle, sans prescriptions ou contraintes juridiques et rituelles; ainsi Makarem (1974), pp. 23, 39, 89.

nommé Hārit parce qu'il fut troublé par les deux *hā'*, qui sont les lettres du Résurrecteur de cette époque et de son Argument. En outre, on l'appela Hārit parce qu'il voulut ressembler au Résurrecteur de cette époque et à son Argument, et prétendit à leur rang. Le *ḡīm* doit son nom au fait qu'il rassemble (*ḡama'a*) les lois des Énonciateurs et toutes leurs vanités; le nom *hā'* s'explique par le fait qu'il est le vicaire (*ḥalīfa*) de l'Énonciateur et son allié (*ḥalīf'*); le nom *hā'* enfin, indique qu'il réunit (*iḥṭawā*) la science du *ḡīm* et du *hā'*, qui sont l'Énonciateur et le Fondement. La valeur numérique de *hā'* est huit; de même, le Résurrecteur de cette époque réunit la science des huit, qui sont les porteurs du Trône, comme il dit: *ce Jour-là huit d'entre eux porteront le Trône de ton Seigneur*⁶⁴⁴ — il s'agit de l'Unicité et de l'adoration de Notre Seigneur, l'Exalté Suprême. D'une façon analogue, le *mīm*, le *wāw*, le *rā'*, le *zāy* et le *nūn* sont identiques — telle est leur forme lorsqu'on les écrit l'un après l'autre: *ن ز ر و م* — si ce n'est que le *mīm* est arrondi par l'arrière, le *wāw* par devant — ainsi est leur forme —, tandis que le *nūn* demeure inchangé, mais prend un point au-dessus. Le *mīm* se réfère à Muḥammad et le *wāw* à son Dépositaire; leurs aspects indiquent leurs Lois respectives: le *mīm* est arrondi par l'arrière, tout comme la Loi de l'Énonciateur est apparente, alors que le *wāw* l'est par devant, tout comme la Loi du Fondement est cachée. Sans ces aspects propres au *mīm* et au *wāw*, on ne pourrait les distinguer l'un de l'autre; de même, sans l'aspect apparent de la Loi et l'aspect caché de l'exégèse, Muḥammad et 'Alī ne pourraient recevoir la qualification d'Énonciateur et de Fondement. Le *nūn* se réfère à la Loi du Résurrecteur de cette époque, qui n'a ni sens apparent, ni sens caché; le point au-dessus de lui est une allusion au fait que le Résurrecteur de cette époque apparaîtra avec la force et l'épée. Le *hā'* se réfère * au nom du Guide (*al-hādī*); la lettre *hā'* est la dernière lettre d'*Allāh*, tout comme le Guide apparaîtra à la fin des cycles, lors de leur achèvement. Le *alif* se réfère à son apparition avec le soutien [de Notre Seigneur] et avec l'épée. Par conséquent, le *alif* indique l'Intellect, le *lām* l'Âme, le *yā'* la réponse faite par les hommes à l'appel et le *hā'* le nom du Guide. Ils adoreront Notre Seigneur al-Hākim en lui criant: "ô Dieu des premiers et des derniers!" Alors, le monde deviendra simple et spirituel, la doctrine (*maḍhab*) divine et étincelante.

Tous les dignitaires que j'ai mentionnés sont des serviteurs de Notre Seigneur al-Hākim, l'Être adorable, qui est indescriptible par la langue, imperceptible par l'esprit, l'Unique, l'Un, qui n'est pas pareil aux uni-

⁶⁴⁴ S. 69: 17.

tés⁶⁴⁵, l'Isolé, l'Éternel, qui n'est guère semblable aux individus, le principe de toute chose et le point vers lequel ils retournent, lui qui s'élève au-dessus de leurs descriptions. Gloire à Notre Seigneur seul. Il nous suffit. Quel excellent auxiliaire et protecteur!

Écrit au mois de Ramadan, la deuxième année de l'ère du Guide des Répondants, qui se venge sur les associateurs par l'épée de Notre Seigneur l'Unique et par l'ampleur de son pouvoir. Le traité est terminé, par la gloire et la grâce de Notre-Seigneur.

⁶⁴⁵ Conforme à l'interprétation ismaélienne du néoplatonisme, l'Unité d'al-Hākīm n'a rien de commun avec l'unité du nombre un, puisqu'il transcende tous les nombres; cf. De Smet (1995), pp. 85-86.

14. La Cause des causes ou le trésor du croyant qui a répondu à l'appel⁶⁴⁶

Par cette pièce non datée se termine le premier volume du Canon. Ḥamza y réprimande un *dā'ī* qui, par excès de zèle, avait cru devoir répondre à sa place aux critiques doctrinales d'un adversaire. Ḥamza reproche au *dā'ī* d'être sorti de son rôle: la divinité, dont la transcendance interdit qu'elle entre directement en contact avec ses créatures, a délégué l'enseignement de la Sagesse à l'Intellect-Ḥamza. De toute éternité, bien avant la création du monde, celui-ci reçoit l'inspiration du Seigneur, sans aucun intermédiaire. Dès lors, Ḥamza est l'unique garant de la Vérité. Or le *dā'ī*, outrepassant ses compétences, a donné une explication erronée aux quatre phrases par lesquelles s'ouvre maint traité druze: "Je me confie entièrement à Notre Seigneur, que sa mémoire soit exaltée; j'invoque son aide en toutes circonstances; Causateur de la Cause des causes, les attributs de la cause sont *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi*". Chacune de ces phrases se réfère à un niveau distinct de la "théophanie", respectivement le *lāhūt* de Notre Seigneur, son *nāsūt*, l'Intellect et ses propagandistes. Mais le *dā'ī* a perverti la doctrine unitaire en la contaminant d'éléments empruntés aux spéculations des philosophes et des ismaéliens. Il a confondu Notre Seigneur et l'Intellect, Ḥākim et Ḥamza, le Causateur (*mu'ill*) et la Cause (*'illa*), en identifiant à l'instar des *falāsifa* le Principe ultime à la Cause des causes. Imitant les docteurs ismaéliens, il a présenté l'Intellect comme une entité abstraite, immatérielle et incorporelle, alors qu'en réalité il se manifeste continuellement dans le monde. Enfin, il a souscrit à la thèse des philosophes qui conçoivent les sphères et corps célestes comme des êtres animés exerçant leur propre causalité sur les affaires d'ici-bas. En vérité, les sept sphères et les douze signes du zodiaque ne sont que des instruments agissant sur l'ordre de l'Intellect: ils figurent les propagandistes, simples outils entre les mains de l'Intellect-Ḥamza, l'unique source de Vérité et de Sagesse.

* Je me confie entièrement à Notre Seigneur al-Bār, le Très-Savant, l'Exalté Suprême, le Juge par excellence, qui ne peut être saisi ni par les pensées, ni par les imaginations, étant très élevé au-dessus de la description et de la perception des hommes. Les dignitaires de sa prédication sont les lettres *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi*. Gloire à Notre Seigneur, qui dans le ciel n'a pas de semblable. Sur terre, personne n'est en mesure de le connaître et il n'a point de conseiller; aucun homme n'est capable de le vaincre ou de s'opposer à lui par la grandeur. À partir de sa lumière étincelante et parfaite, il instaura l'Intellect Universel; à partir de la lumière de l'Intellect, il instaura l'Âme véritable; à partir de la lu-

⁶⁴⁶ Ed et trad. allemande: von Döbeln (1909), pp. 96-126; trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), I, pp. 21-22, 50-52, 191-192; II, pp. 76-80, 111-112, 209-216, 317-318.

mière de l'Âme, il instaura la Parole; à partir de la lumière de la Parole, il instaura le Devançant; à partir de la lumière du Devançant, il instaura le Suivant et à partir de la lumière du Suivant, il instaura la terre et tout ce qu'elle porte, ainsi que les sphères rotantes, les douze signes du zodiaque, les quatre éléments (*ṭabā'i'*) et la matière (*hayūlā*) qui est le cinquième élément⁶⁴⁷. Or, tout ce qui dans l'univers créé est communément appelé "ciel", à savoir les sphères, est voué au service de la terre et des êtres qu'elle porte, à cause de la lumière qui réside en elle et suite au fait que l'humanité de Notre Seigneur, l'Exalté Suprême, tout comme les miracles de sa divinité, se manifestent à partir d'elle et à sa surface. Lui, en revanche, demeure éloigné des attributs et des langues, étant très élevé au-dessus de ce qu'ils décrivent.

Venons-en au fait. Très cher frère, nous avons reçu l'écrit que tu as rédigé en notre nom au sujet de la recherche de la science véritable et des paroles proférées par le scélérat impie (*al-fāsiq al-fasīq*)⁶⁴⁸. Toutefois, la science de l'Unité n'est pas comme la science des philosophes (*falāsifa*) et des hérétiques, ni comme celle que les propagandistes et les serviteurs ont établie. Une perle précieuse n'est pas comme une pierre grossière; l'Unité (*al-iḥdāniya*) n'est pas pareille à l'un (*al-wāḥid*)⁶⁴⁹ qui enseigne la connaissance (*al-muḥīd*), tout comme le Causateur (*al-'all*) imperceptible se distingue de la cause d'une science (*'illat 'ilm*). Plutôt, (la connaissance) des Vérités est une inspiration (*ta'yīd*) que le Causateur éternel (*al-mu'ill al-azal*) fait parvenir à son serviteur, la Cause des causes (*'illat al-'ilal*)⁶⁵⁰. Le Causateur (*al-mu'ill*) est l'Unique

⁶⁴⁷ Voir *supra*, p. 269 n. 605.

⁶⁴⁸ L'identité de cet adversaire de la prédication druze, auquel le *dā'i* a cru devoir répondre de sa propre initiative, n'est pas révélée.

⁶⁴⁹ L'Unité se réfère à Notre Seigneur al-Ḥākim, qui transcende tous les nombres, y compris le nombre un (voir *supra*, p. 38); en revanche le "un", le premier des nombres, désigne l'Intellect — Ḥamza; cf. de Sacy (1838), II, p. 210 n. 1.

⁶⁵⁰ Par souci de transcendance, Kirmānī avait nié toute causalité au Principe ultime, puisque l'effet participe toujours d'une façon ou d'une autre à l'essence de la cause. Le Principe ayant instauré sa première créature par *ibdā'*, un acte créateur qui implique une discontinuité totale entre le créateur et le créé, aucun lien de causalité ne subsiste entre les deux termes. Dès lors, Kirmānī avait réservé l'attribut de "première Cause" ou "Cause des causes" à l'Intellect; cf. De Smet (1995), pp. 134-142. Ḥamza reprend cette intuition fondamentale de la théologie ismaélienne de son époque, mais désigne le Principe par le terme *al-mu'ill*, "le Causateur"; al-Ḥākim devient alors *mu'ill 'illat al-'ilal*, "le Causateur de la Cause des causes", à savoir Ḥamza. Il précisera plus loin dans le traité qu'*al-mu'ill* est synonyme d'*al-mubdi'*, "l'instaurateur" qui produit l'Intellect par *ibdā'* (voir *infra*, p. 288). Si la position de Ḥamza s'avère en réalité très proche de celle de Kirmānī, celui-ci n'aurait sans doute pas accepté cet emploi d'*al-mu'ill*, terme non dépourvu d'ambiguïté car comportant toujours une notion de causalité; cf. De Smet (1995), pp. 136-137, 139; Makarem (1984), pp. 81-91. Dans l'état actuel de notre documentation, l'expression *al-mu'ill* apparaît pour la première fois dans les écrits de Ḥamza. Mais il est

(*al-aḥad*) et la cause (*al-'illa*) est l'un (*al-wāḥid*), qui fait profiter tous les hommes — * à savoir les Propagandistes, les Licenciés, les Briseurs et les Répondants — de sa science et de l'inspiration que le Seigneur lui a accordée par sa miséricorde et sa sagesse. C'est lui qui, en chaque siècle et à chaque époque, est l'un, la cause, l'enseignant et l'instructeur de l'humanité, alors que tous les hommes sont comme des enfants à l'école. * 588

Chaque enfant doit plus d'obéissance à son père qu'à son instituteur et aime davantage son père. Par ailleurs, il craint l'instituteur plus que son père, puisque le père a délégué son autorité à l'instituteur et s'est déchargé lui-même de parler à son enfant. Si l'autorité réelle revient entièrement au père, dans la pratique c'est l'instituteur qui bat l'enfant, lui apprend le bien et lui interdit le mal. Le maître d'école est la cause des enfants, leur châtiment et leur miséricorde: parmi eux, il frappe qui il veut et il se montre bienfaisant envers qui il veut. Il y a seulement quatre choses répréhensibles que l'instituteur ne peut faire à l'enfant: il lui est interdit de l'insulter avec des mots obscènes, de lui administrer des coups de façon à lui casser un membre, d'abuser de lui sexuellement et de le tuer. S'il commet une de ces quatre choses, il s'attire la colère du père. Dans le cas où l'instituteur aurait commis l'indélicatesse de dire des injures, il lui incombe de s'excuser et de ne plus recommencer. Il doit aussi des excuses s'il a frappé trop fort; s'il a cassé un membre de l'enfant, il est obligé de le remettre en place et d'assumer tous les frais que cela génère pour l'enfant, jusqu'au moment de sa guérison. Par contre, l'instituteur ne peut s'excuser s'il a abusé de l'enfant et il ne peut faire valoir aucun prétexte s'il l'a tué, à moins que son père, par indulgence, veuille bien l'excuser.

Il en va de même avec l'Imām de cette époque: il est le serviteur de Notre Seigneur et l'instructeur des hommes, qui leur enseigne la science véritable⁶⁵¹. Le Seigneur lui a délégué l'ensemble des affaires religieuses de ses serviteurs; il l'a établi comme une cause pour eux, un agent par

fort probable qu'il l'ait empruntée à une source ismaélienne inconnue, puisqu'elle est attestée dans plusieurs textes ismaéliens qui lui sont postérieurs: Ps.-Kirmānī, *Usbū' dawr as-satr*, p. 41; aṣ-Ṣūrī, *al-Qaṣīda aṣ-Ṣūrīya*, p. 23; Abū Fīrās al-Maynaqī (attribué à), *al-Qaṣīda aṣ-Ṣāfīya*, p. 1; cf. De Smet (1995), p. 136 n. 221.

⁶⁵¹ Hamza aborde ici un trait singulier de sa doctrine. Si le *lāhūt*, l'essence divine de Notre Seigneur, demeure à jamais inaccessible, il s'est montré à ses créatures en son *nāsūt*, son "humanité", en prenant une apparence corporelle semblable à la leur. Mais curieusement et paradoxalement, cette figure, ce "lieu d'où il nous parle" (voir *infra*, p. 294, la référence à Moïse), demeure muette, puisqu'elle a délégué l'enseignement de la Vérité à l'Intellect — Hamza, tout comme le père confie l'instruction de son fils à l'instituteur. Dès lors, les textes druzes ne contiennent aucune parole d'al-Ḥākim, aucun *ḥadīṭ* recueilli de sa bouche: la divinité druze observe un mutisme total!

lequel il les récompense et les châtie. Le Seigneur est l'Adoré, l'Existant, mais il est trop éloigné pour présenter quelque similitude (avec ses créatures), pour avoir avec eux une entrevue ou une conversation directe, et pour dispenser un enseignement ou quelque autre bien (*ifāda*). Toutes les affaires concernant les Propagandistes, Licenciés, Briseurs et Répondants sont donc reportées * à l'Imām, en chaque siècle et à chaque époque, de sorte que c'est lui qui, parmi eux, congédie qui il veut, nomme qui il veut et donne à chacun qui en est digne la part de la science véritable auquel il a droit, conformément à ce que le Seigneur lui a assigné. Il n'est pas autorisé à donner au Répondant une fausse représentation de sa religion, ni à la lui cacher: s'il fait cela par nécessité, il est obligé de la lui révéler à un autre moment et de le conduire jusqu'à la limite ultime (*al-ġāya wa n-nihāya*)⁶⁵². En outre, il ne peut confier la garde et l'instruction (du Répondant) à un propagandiste incompetent, ce qui reviendrait à lui briser un membre. Si toutefois il l'a fait avant que l'incompétence de ce propagandiste ne lui apparaisse, il doit au moment même où il l'apprend, congédier ce propagandiste et en nommer un autre, afin de guérir le membre cassé du Répondant. Il lui est interdit d'appeler l'élève à l'adorer lui-même, ce qui est du même ordre que l'abus sexuel envers l'enfant: il ne peut s'en repentir. Enfin, il lui est interdit de faire dévier le Répondant vers l'adoration d'une des créatures et de l'appeler à professer l'unicité d'un homme: c'est là le meurtre véritable, dont il ne pourra être absous, à moins que Notre Seigneur le veuille. L'Imām est l'émir, tous les dignitaires tiennent le rang de soldats et les Répondants sont pareils aux sujets gouvernés. Ils ont pour devoir de lui obéir, car le Seigneur l'a établi pour eux comme direction de prière (*qibla*) et comme Imām, afin que par lui ils parviennent à la connaissance du Créateur suprême, le Causateur et l'Instaurateur⁶⁵³ de tous les êtres, qui s'élève au-dessus de leurs descriptions.

Je comprends bien que les propos que tu tiens de ta propre initiative ont pour but d'attirer ma bienveillance, en pensant rendre un service utile et en usant pour cela d'un mode d'expression qui se veut correct. Tu dis qu'au début de mes textes, j'écris: "Causateur de la Cause des causes, les attributs de la cause", et tu te demandes ce que cela signifie. Tu réponds alors que la "Cause des causes" se réfère au Devançant en chaque siècle et à chaque époque, et qu'il est présent dans le monde. Tu choisis à cet égard de souscrire aux invraisemblances des anciens doc-

⁶⁵² La "limite ultime" est le *Tawḥīd* de Notre Seigneur; voir *supra*, p. 197.

⁶⁵³ Voir *supra*, p. 286 n. 650.

teurs⁶⁵⁴. Tu dis aussi que les imaginations ne peuvent percevoir cette cause — le Devançant — par le raisonnement, que le cours du temps n'introduit en elle aucun changement et que les langues ne sont pas en mesure de la décrire à l'aide d'une expression, * pour autant que celle-ci est générée à partir de l'intellect, des sens et de l'imagination. Tu dis: "ce qui réunit toutes ces qualités, sache que c'est là une cause de science, dépourvue de changement, incapable de parler et d'entendre, comme on l'a affirmé; ce n'est pas une personne perceptible avec les yeux, comme on l'a raconté, ou enfermée en un lieu déterminé, comme on l'a écrit". Tu m'attribues ce que je n'ai jamais dit! Prie le Seigneur qu'il ne te punisse pas. Tu prétends qu'au début de mes textes, j'ai affirmé qu'il y a d'une part la Cause des causes et qu'au-dessus d'elle se trouve une autre cause, dont Notre Seigneur al-Ḥākim serait le causateur et le producteur. Tu écris: "Si un adversaire indiscret ou un rival, fils d'adultère, dit: 'montre-moi la Cause des causes, ainsi que la cause située au-dessus d'elle et l'attribut qui lui revient...' ". Il s'agit là d'une parole pernicieuse. Aussi, par la volonté du Seigneur, je vais te répondre afin de te faire connaître les vérités, conformément aux exigences de notre époque, non à cause d'un mérite que toi ou tout autre homme pourrait faire valoir, mais uniquement par grâce et pitié de la part du Seigneur.

Tu dis avoir poursuivi deux buts par cette correspondance: vaincre l'adversaire et éviter que les cœurs des croyants ne soient effrayés. Tu dis aussi qu'en toutes circonstances et parmi tous les hommes existe une inclinaison à professer l'Unité du Seigneur et de personne d'autre. Tu prétends être en possession d'un moyen puissant, clair, rationnel et lié à la Loi (*ṣar'īya*) pour vaincre ton interlocuteur. Tu attestes et tu certifies que Notre Seigneur est une divinité inaccessible, puissante, victorieuse, généreuse et protectrice. Tu declares que l'adversaire a dit: "si vous nous attestez que la cause est imperceptible, indescriptible, échappant aux regards et à l'espace, il est absurde de parler (par rapport à elle) de proximité et de rapprochement ou de lui adresser quelque parole; si, d'autre part, vous lui reconnaissez des limites et des attributs, et si vous acceptez qu'elle est accessible au regard et à la perception, alors votre

⁶⁵⁴ L'interprétation avancée par le *dā'ī* est conforme à la doctrine ismaélienne: l'Intellect n'est autre que la Cause des causes et *Sābiq* est un des noms de l'Intellect. Toutefois, dans le présent traité, tout comme dans le précédent, Ḥamza dissocie l'Intellect du *Sābiq* et relègue ce dernier au quatrième rang de la hiérarchie, après la Parole, alors qu'ailleurs, il avait suivi la tradition ismaélienne en identifiant l'Intellect et le *Sābiq*, créant ainsi lui-même la confusion qu'il reproche au *dā'ī*!; cf. *supra*, pp. 54-56, 271 n. 614.

croyance devient absurde et vous en venez à adorer des créatures, car telles sont les caractéristiques propres aux créatures”. Tu me demandes de t’expliquer ce sur quoi tu construis ta doctrine. Si le fondement de l’édifice repose sur ta parole: * “dans le ciel il y a une cause et Notre Seigneur al-Ḥākīm est le producteur de cette cause”, alors écoute, obéis et ne t’éloigne pas. Dans le cas où l’essence (*ma’nā*) de cette cause ne te serait pas accessible, je te la ferai connaître, puisque tu as eu l’idée de rédiger des lettres et des écrits et de les mettre à mon nom, dans l’intention de me rendre un service utile. Aussi, je t’éclairerai sur les matières au sujet desquelles tu m’as interrogé et je te répondrai point par point, par la volonté et le soutien de Notre Seigneur, car l’esprit saint⁶⁵⁵ vient à moi en un clin d’œil, sans aucun intermédiaire spirituel ou corporel. La glorification et la gratitude ne reviennent qu’à Lui, l’Unique.

Sache (que le Seigneur t’inspire, afin que tu lui obéisses, qu’il t’éloigne de la désobéissance et qu’il t’aide à comprendre les Vérités de sa prédication) que je suis disposé à te répondre et à parler avec toi, non parce que tes questions seraient celles qu’un propagandiste pose à son Imām, mais plutôt parce que tu as divulgué la science et propagé la Vérité de ta propre initiative, ce qui est le pire des péchés. Moi, par contre, je me réclame de sa science, par laquelle Notre Seigneur al-Bār, le Très-Savant, le Suprême Exalté, le Tout-Puissant, m’a inspiré, ainsi que de sa clémence dont il m’a revêtu et de la tâche qu’il m’a confiée d’instruire et d’éduquer les hommes. Bien sûr, je sais que tu as péché sans mauvaise intention et qu’il s’agit d’une faute commise par inadvertance. Aussi, j’ai composé cet écrit avec l’aide de Notre Seigneur, le Créateur des seigneurs (*ḥārī’ al-arbāb*), afin d’y expliquer l’ensemble des disciplines (*funūn*) et des sciences (*ādāb*). Je l’ai établi comme un trésor pour ceux qui professent l’Unicité et répondent à l’appel, et je lui ai donné pour titre “La Cause des causes”. Après avoir lu son contenu, médites-en le sens avec ton intelligence; saisis dans le bon ordre les subtilités de la sagesse, ses subdivisions et ses degrés; nie à Notre Seigneur al-Ḥākīm, l’Un, l’Isolé, l’Éternel, tous les noms, attributs, espèces et langues; remercie-le suivant tes capacités, puisqu’il faut que toi, ainsi que tous ses dignitaires, lui témoignent une gratitude totale; ne parle pas selon ton opinion personnelle et en faisant appel à un raisonnement par analogie (*bi r-ra’y wa l-qiyās*), car le premier qui parla selon son opinion personnelle et employa dans la science un raisonnement par analogie de son

⁶⁵⁵ Sans doute faut-il lire *wa r-rūḥ al-quds*, bien que tous les manuscrits que nous avons utilisés aient *wa r-rūḥ wa l-quds*, suivi du verbe *wāṣil* au singulier, et non au duel!

propre cru, fut Iblīs⁶⁵⁶. Aussi, il fut chassé de la prédication et déchu par rapport à tous les dignitaires. Que le Seigneur te prémunisse contre cela, ainsi que tous les croyants unitaires sincères.

* Dans un premier point, tu maintiens (que le Seigneur t'aide à rester * 592 ferme) que tu veux me témoigner ton dévouement en me rendant un service utile. Sache (que le Seigneur t'aide à lui obéir) qu'il n'incombe ni à toi, ni à aucun autre homme, de m'accorder une faveur apparente ou cachée. Les bienfaits apparents que tu pourrais me souhaiter, ce sont des biens matériels, des chevaux, des chameaux, du pouvoir, de l'influence et de l'autorité sur des gens impies et errants. Or, tu n'as aucun pouvoir sur cela et tu n'es pas capable de l'accomplir: la seule chose que tu puisses faire, c'est d'en parler. Il en va de même de tous les autres hommes: étant incapables d'accorder ces bienfaits à eux-mêmes, comment pourraient-ils les conférer à quelqu'un qui leur est supérieur, aussi bien selon l'apparence extérieure que par l'essence intérieure? Seul un homme de rang supérieur peut tenir un langage pareil envers un subordonné. En tout cas, il est inadmissible de parler de la sorte à son supérieur. Quant aux bienfaits cachés que tu pourrais me souhaiter, il s'agit de manifester les sciences véritables, de propager la sagesse supérieure et de vaincre les adeptes des Lois futiles. Ce n'est pas à toi de désirer cela: personne ne peut en parler, sauf moi, grâce à l'inspiration que Notre Seigneur m'a accordée en chaque siècle et à chaque époque, sans intermédiaire corporel, spirituel ou psychique. C'est à moi qu'il revient de réprouver les doctrines que les hommes ont élaborées et de corriger leurs propos, alors que personne n'a le droit de me contredire, car le Seigneur m'a choisi. Il m'a instauré à partir de sa lumière étincelante, bien avant l'existence de l'espace, de la possibilité, du genre humain et des *ġinns*, c'est-à-dire soixante-dix cycles avant la création de l'Adam rebelle et de l'Adam oublieux⁶⁵⁷, chaque cycle comptant soixante-dix semaines, chaque semaine soixante-dix ans, un an étant égal à mille années de celles qu'on emploie d'ordinaire⁶⁵⁸. Pendant tous ces cycles, il n'y eut aucune époque

⁶⁵⁶ À en croire une tradition rapportée par le Qāḍī an-Nu'mān, *Iḥṭilāf Uṣūl al-maḍāhib*, p. 158, l'Imām Ġa'far aṣ-Ṣādiq, engagé dans une dispute avec le juriste sunnite Abū Ḥanīfa, aurait dit au sujet de la légitimité du *qiyās*: "le premier qui raisonna par analogie fut Iblīs et il commit un péché". Aussi, le *fiqh* fatimide rejette catégoriquement le *ra'y*, le *qiyās* et toute autre forme de déduction employée dans l'argumentation juridique; voir, p. ex., Kirmānī, *Maṣābiḥ*, pp. 90-91; cf. Brunschvig (1977), pp. 75-84.

⁶⁵⁷ Voir *supra*, p. 244 n. 497.

⁶⁵⁸ Voir *supra*, n° 13, p. 272.

à laquelle je n'ai appelé les hommes à professer l'Unicité de Notre Seigneur, le Suprême Exalté, et à l'adorer, en adoptant des formes et des langues différentes. Certains hommes ont répondu à l'appel, en professant son Unicité et en l'adorant; d'autres ont refusé de le reconnaître et ont méconnu sa grâce, en adorant * des idoles et en associant d'autres * 593 créatures à sa divinité. De ce fait, ils ont mérité des châtements douloureux et des punitions pour avoir été associateurs. À la fin de cet écrit⁶⁵⁹, je t'exposerai les noms que Notre Seigneur, le Suprême Exalté, a portés en chacun de ces cycles, c'est-à-dire les apparences sous lesquelles il est apparu aux hommes, pareils à eux en revêtant une forme corporelle, alors que sa divinité transcende les noms, les attributs, les espèces et les langues. Je t'exposerai également les noms que j'ai portés en chaque cycle et ceux par lesquels on désignait les êtres qui existaient alors; j'évoquerai aussi le nom de l'Adversaire spirituel — celui que l'on connaît comme Iblīs — en chaque cycle, afin que tu apprennes ce qu'aucun musulman n'a jamais su, ni aucun des adeptes des Lois antérieures, afin que tu connaisses ce qui te guide vers les Vérités, que tu t'éloignes des voies du malheur et que tu saches que je suis capable d'assurer le bien, pour toi et pour tout autre, dans les affaires apparentes de ce bas monde, tout comme dans les réalités cachées de la religion, alors qu'on ne peut me faire du bien, si ce n'est uniquement par la parole ou l'intention du cœur.

Ici s'enchaîne le deuxième point blâmable (que le Seigneur te prémunisse contre cela), au sujet des propos tenus par certaines personnes qui prétendent que c'est moi qui ai forgé toute cette affaire et que la science en question est un produit de mon invention, sans que Notre Seigneur al-Ḥākim en soit au courant et sans son approbation⁶⁶⁰. Ils affirment qu'il jette les yeux sur un discours que son intelligence ne peut saisir et dont elle ne peut comprendre le sens, mais qu'il dit néanmoins: "J'ai vu"⁶⁶¹;

⁶⁵⁹ Le programme que l'auteur esquisse ici, n'est pas réalisé dans la version que nous possédons aujourd'hui du traité, dont la dernière partie semble donc perdue. Il s'agit de toute vraisemblance du texte annoncé dans la pièce précédente (voir *supra*, n° 13, p. 272 n. 615). Nous avons là un indice montrant qu'avant la rédaction du Canon actuel, les traités destinés à être incorporés dans les *Rasā'il al-Hikma* ont subi des altérations ou ont été transmis d'une façon imparfaite. Il est d'ailleurs certain que des écrits ont été perdus en leur totalité; voir *supra*, p. 88.

⁶⁶⁰ Face au silence d'al-Ḥākim, que Ḥamza s'efforce d'expliquer tout en établissant les bases doctrinales de sa propre autorité absolue en matière d'enseignement, des sceptiques semblent donc avoir émis des doutes sur l'implication du calife dans la propagande druze. Si les chroniqueurs arabes hostiles aux Fatimides (comme Yahyā b. Sa'īd) attribuent à la folie et à l'impiété du calife l'idée de sa divinisation et lui imputent un rôle actif dans l'organisation de son culte, la véritable attitude d'al-Ḥākim envers les doctrines de Ḥamza demeure un mystère pour l'historien moderne.

⁶⁶¹ Allusion au *nihil obstat* qu'al-Ḥākim est censé avoir donné aux écrits de Ḥamza.

que ma capacité de discernement est supérieure à la sienne et que mes propos sont plus éloquents que les siens; que je dois lui enseigner ce qu'il ignore, de sorte qu'il me doit reconnaissance. Voilà l'associationnisme même en matière d'imamat. Qu'il te prémunisse contre cela, toi et tous les Unitaires sincères! Toi et tous les autres, lorsque vous lisez un de mes écrits ou entendez une de mes paroles qui répugnent à votre esprit, il faut que vous m'interrogiez, comme fait l'ignorant en quête d'enseignement et l'élève désireux d'apprendre. Il reconnaît ne pas avoir compris tel propos et on le loue pour ses questions; on lui est reconnaissant * d'avoir pris la parole et de désirer mon enseignement dans toutes les circonstances. Aussi, je lui réponds à ce sujet, par la volonté du Seigneur.

* 594

Tu dis que j'écris au début de mes traités: "Causateur de la Cause des causes, les attributs de la cause". Tu mentionnes une partie du texte sans la comprendre, et tu en oublies une autre, sans en saisir le sens. Tu ne vois pas l'ordonnance du texte, ni ce que j'ai inclus en chacune de ses lignes. Selon des règles bien connues, le scribe n'a pas le droit d'omettre une ligne ou d'en ajouter une. Si je n'avais pas voulu cacher la signification de ces lignes, je les aurais écrites d'un seul trait, du début du passage jusqu'à sa fin. Mais je les ai disposées au milieu, car elles ne relèvent ni du sens apparent, ni du sens caché. En effet, la droite et la gauche sont trompeuses, alors que le milieu est la voie qui mène au salut et qui permet d'atteindre le sommet ultime, la limite suprême, c'est-à-dire l'adoration et l'Unicité de Notre Seigneur⁶⁶².

La première ligne de l'écrit est comme suit: "Je me confie entièrement à Notre Seigneur, que sa mémoire soit exaltée"; la deuxième: "j'invoque son aide en toutes circonstances"; la troisième: "Causateur de la Cause des causes", et la quatrième: "les attributs de la cause sont *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi*". Par la phrase "Je me confie entièrement à Notre Seigneur, que sa mémoire soit exaltée", j'entends la divinité (*lāhūt*) de Notre Seigneur, qui ne peut être perçue par l'imagination et qui n'entre ni dans les pensées, ni dans le raisonnement. Il n'y a point d'hommes auprès desquels il ne se trouve, bien qu'ils ne le voient pas. *Il connaît la perfidie des regards et ce qui est caché dans les cœurs*⁶⁶³; il est trop grand pour être décrit ou perçu. Quiconque se fie à lui, il le libère de tous les soucis: aucun homme ne peut dire qu'il s'est confié à lui sans avoir été libéré de ses soucis. Il s'élève très haut au-dessus des paroles des associateurs et des vanités des hérétiques. Il récompense la

⁶⁶² Voir *supra*, p. 70.

⁶⁶³ S. 40: 19.

confiance de chacun qui se fie à lui en lui ôtant tous ses soucis, et il oblige les hommes à l'approuver. Mais celui qui se confie à lui uniquement par la bouche, alors que son cœur craint les associateurs, et celui qui feint l'adorer devant les yeux des hommes, tout en adorant les maudites idoles, mérite le châtement à cause de ses actions, *mais ils ne comprennent pas*⁶⁶⁴.

* Dans la deuxième ligne, “j’invoque son aide en toutes circonstances”, * 595 j’entends parler de l’humanité (*nāsūt*), qui est le voile sous lequel il se cache à nos yeux et le lieu d’où il nous parle: il s’agit de la forme humaine que nous voyons. Si quelqu’un pose la question: “Comment est-il possible que le Créateur se voile sous une apparence humaine et parle à partir de là, alors que tu as dit qu’il est imperceptible?”, nous lui répondons: tous les adeptes des sectes musulmanes et les “protégés” (*ahl al-milla wa d-dimma*) conviennent que le Créateur suprême est imperceptible. Néanmoins, ils disent qu’il habite dans le ciel; qu’il est assis sur le siège du trône (*kursī al-‘arṣ*); qu’il s’est caché dans un arbre privé d’intelligence et de raison; qu’il a parlé à partir de là à Moïse, le fils de ‘Imrān; que Moïse avait entendu une voix sortir de l’arbre, qui lui disait: “Ô Moïse, approche-toi de moi et connais mon pouvoir, car Allāh, c’est moi”; que Moïse, ayant entendu sortir les paroles de l’arbre, disait: “Allāh m’a dit telle et telle chose” et que, entendant des paroles sortir de la montagne, il disait de même: “Allāh m’a dit telle et telle chose”. Personne n’a mis en doute ses assertions⁶⁶⁵. Nous, par contre, nous sommes plus en droit et plus autorisés à lui attribuer les voiles et la parole, et à dire qu’il s’est caché en une personne rationnelle, savante et pure parmi ses amis, car son vicaire et son ami sont plus dignes et plus aptes à lui servir de voile et de parole qu’un arbre desséché, une pierre ou une idole. Voici un argument clair et rationnel, que l’adversaire ne peut réfuter d’aucune manière.

La troisième ligne: “Causateur de la Cause des causes”, doit être comprise en relation avec “Je me confie entièrement à Notre Seigneur, que sa mémoire soit exaltée”. Nous faisons une distinction entre la Cause et le Causateur, afin que cela ne reste caché à aucun homme et que personne ne s’en fasse une fausse conception, comme toi tu l’as fait. En témoigne la parole que tu profères en cas de besoin: “Je me confie entièrement au Commandeur (*al-amīr*)”. Or, le mot “commandeur” est vague et tu dois préciser ton propos en y ajoutant: “le commandeur de telle affaire”, afin que tout le monde puisse comprendre ce que tu veux dire. La Cause des causes est le serviteur de Notre Seigneur, qui règle

⁶⁶⁴ S. 2: 171, etc.

⁶⁶⁵ Voir *supra*, n° 13, p. 280.

les affaires des dignitaires, car les dignitaires sont les causes / les maladies⁶⁶⁶ des hommes. Ceux-ci entretiennent une grande confusion * à leur égard : certains les rejettent, tandis que d'autres exagèrent leurs rangs ; tous ont le cœur malade. De même, les dignitaires sont dans la confusion au sujet de l'Imām de cette époque : les uns doutent de lui et diminuent son rang ; les autres exagèrent son statut et font de lui l'Adoré universel. Ainsi, il est leur cause / leur maladie, pour autant qu'ils sont confus à son sujet, et leurs religions deviennent malades (*i'tallat*) à cause de lui. Quiconque lui attribue ce qui lui est dû, lui reconnaît l'imamat, fait de lui le serviteur de Notre Seigneur et professe qu'il n'a aucune force et aucun pouvoir si ce n'est par l'entremise de Notre Seigneur, est guéri des maladies religieuses et spirituelles, qui provoquent la mort éternelle. Notre Seigneur est le Causateur de cette cause, ce qui signifie qu'il l'a instaurée et produite, lui qui a pouvoir sur tout.

La quatrième ligne : “les attributs de la cause sont *bismi llāhi r-raḥ-māni r-raḥīmi*”, se rapporte aux attributs de la cause que nous avons mentionnée et qui est identique à l'Imām. Elle se situe à la fin du passage, parce que *bismi llāhi* se compose de sept lettres, qui se réfèrent aux sept propagandistes préposés aux sept climats ; *ar-raḥmān ar-raḥīm* comporte douze lettres, qui figurent les douze propagandistes préposés aux douze îles⁶⁶⁷. En outre, ils se réfèrent aux sept sphères et aux douze signes du zodiaque. Tous sont présents à l'époque de Notre Seigneur, effectuent leur service sous les ordres de cet Imām et agissent de sa part ; ils sont ses attributs, puisqu'on dit : “voici le propagandiste d'un tel”, ou : “il fait partie des gens d'un tel”. Pour cette raison, ils sont ses attributs et forment les lettres *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi*. Dans une telle perspective, j'écris dans la quatrième ligne : “les attributs de la cause — c'est-à-dire les dignitaires de l'Imām — sont : *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi*”. Car ce sont eux qui appellent à professer l'Unicité de Notre Seigneur, le Causateur de tous les êtres, leur Instaurateur et leur Producteur, qui n'a pas de pareil, pas de ressemblant, pas d'égal ; il fait ce qu'il veut, comme il veut, quand il veut, sans rencontrer la moindre résistance, car il est le Suprême Exalté, n'ayant ni début ni fin, lui qui s'élève au-dessus de leurs descriptions.

Le troisième point se rapporte aux propos que tu as développés dans ton écrit, notamment que la cause se réfère au Devançant en chaque siècle

⁶⁶⁶ L'auteur joue sur le double sens du mot '*illa*, qui signifie à la fois “cause” et “maladie” : ignorer la Cause, en occurrence l'Imām Ḥamza et ses dignitaires, ou s'en faire une représentation erronée, est une maladie religieuse qui mène à la perdition.

⁶⁶⁷ Voir *supra*, p. 160 n. 148, 149.

cle et à chaque époque; qu'il est présent parmi les hommes; qu'il s'agit d'une cause * que les imaginations ne peuvent saisir par le raisonnement, * 597 qui ne subit aucun changement par l'action du temps et que les langues ne peuvent décrire par aucune expression, pour autant que celle-ci est formée à partir de l'intellect, des sens et de l'imagination. Tu maintiens en outre qu'il faut savoir que quiconque réunit toutes ces qualités, est cause de science, sans subir de changement, sans avoir la faculté de parler et d'entendre, comme certains l'ont prétendu, sans être une personne visible par les yeux, comme certains racontent, ou enfermée dans un espace déterminé, comme certains ont écrit.

Sache (que le Seigneur t'accorde son aide) qu'il n'y a dans tout cela que les affabulations des docteurs antérieurs, des mensonges avec lesquels ils ont trompé les Répondants et caché la vérité aux Unitaires⁶⁶⁸. Tu as bâti ton exposé sur ce que tu as lu dans les livres des philosophes hérétiques et des logiciens associateurs, vu que ceux-ci n'ont point connu la cause ni son causateur, se référant en revanche aux sphères et aux éléments (*ṭabā'i'*)⁶⁶⁹. Aussi, ils ont fait du cinquième élément la cause et le générateur des êtres, qui pénètre en eux et en ressort. Car selon eux, tous les éléments sont produits à partir de la puissance du cinquième, qui est la matière (*hayūlā*) et le principe (*aṣl*) de tous, pour autant qu'il sort de chacun d'eux et pénètre dans toutes leurs actions, sans qu'il ne soit affecté par la chaleur, le froid, la sécheresse ou l'humidité. Pour cette raison, ils lui attribuent la puissance et le pouvoir créateur et disent qu'il est la cause illimitée, qui a pouvoir sur toute chose. Voilà une croyance mélangée d'incroyance, une profession d'Unicité enrobée d'associationnisme, une sagesse surpassée par l'ignorance! Or, aucune chose portant le qualificatif de "cause" ne peut se passer d'un causateur qui l'a causée et générée. S'ils ont raison de dire qu'elle est une cause, ils se trompent en affirmant qu'elle est la Cause des causes et ils associent d'autres êtres au Seigneur. En effet, le cinquième "élément", qui est la matière (*hayūla*) des quatre autres "natures" (*ṭabā'i'*) et à partir duquel sont produits les sept sphères, les "mères" (*ummahāt*) et les éléments (*ustuquṣṣāt*), surgit de la terre et tire d'elle sa matière

⁶⁶⁸ À savoir la doctrine ismaélienne, qui identifie l'Intellect au *Sābiq* et le considère comme une entité abstraite, incorporelle et dénuée de matérialité.

⁶⁶⁹ Le terme *ṭabā'i'* est ambigu, car il désigne à la fois les quatre "natures" (chaud, froid, humide, sec) et les quatre éléments: eau, air, feu et terre. L'auteur réfute ici une physique d'inspiration stoïcienne, défendue en islam par certains *ṭabī'īyūn* ainsi que par des auteurs ismaéliens, qui fait procéder les quatre natures ou éléments d'une matière première indéterminée; voir, p. ex., Balīnūs (Ps.-Apollonius de Tyane), *Sirr al-ḥalīqa*, pp. 3, 187.

(*mādda*), de sorte que la terre devient la cause de cette cause à laquelle tous se réfèrent⁶⁷⁰. La terre est alors la base principale, la mine de tout ce qui est admirable; la terre est l'écume de l'eau; l'eau est la vie de la terre et de tout ce qu'elle porte; l'eau coule de la source de la montagne du Vouloir et le Vouloir jaillit (*inbağasat*) de la Volonté, comme il dit: * *Tel est, en vérité, son Ordre: quand il veut une chose, il lui dit: "Sois!"* et elle est. Gloire à celui qui détient en sa main la royauté de toute chose! Vous serez ramenés vers lui!⁶⁷¹ La Volonté est la Cause des causes, l'Intellect Universel, le Calame, le mont Qāf⁶⁷², le Destin, l'*Alif* du début et l'*Alif* de la fin⁶⁷³.

* 598

Les assertions et les croyances des philosophes au sujet de ces corps inorganiques, privés d'intelligence et de discernement, sont absurdes⁶⁷⁴. Les corps célestes sont comme des moulins et des norias, dépourvus d'intelligence et de discernement. Le moulin projette devant lui toute la farine, sans le savoir, et il soulève autour de lui une nuée de poussière,

⁶⁷⁰ Ce passage assez embrouillé s'éclaire à la lumière de la conception de la nature répandue parmi les auteurs ismaéliens de l'époque. Selon Abū Ya'qūb as-Sigistānī, les sept sphères célestes, appelés les "Pères" (*ābā'*), agissent sur la matière première (*hayūlā*) et génèrent ainsi les quatre principes de la nature, les *ṭabā'i'*: le chaud, le froid, l'humide et le sec. Ces "natures" se combinent, toujours sous l'influence des sphères, pour former les quatre éléments (*ustuquṣṣāt*), appelés les "Mères" (*ummahāt*). L'action des "Pères" sur les "Mères" produit les "enfants" (*mawālīd*), à savoir les trois règnes de la nature: les minéraux, les plantes et les animaux; voir, p. ex., Sigistānī, *Ḥbāt*, p. 145; *Yanābī'*, § 56, pp. 31-32; cf. Walker (1993: 2), p. 103. Tout comme la plupart des *falāsifa*, les auteurs ismaéliens laissent subsister une certaine ambiguïté sur l'origine de la première matière (*hayūlā*), le substrat indéterminé sur lequel agissent les sphères: est-elle créée ou éternelle? Ḥamza interprète leur doctrine en un sens "matérialiste": il leur reproche d'accorder une causalité à la *hayūlā* et d'en faire ainsi un principe générateur.

⁶⁷¹ S. 36: 82-83.

⁶⁷² Dans la cosmologie musulmane, *Qāf* est le nom d'une montagne qui entoure la terre.

⁶⁷³ Il s'agit de l'*alif*, première lettre de l'alphabet arabe, et de la ligature *lām-alif*, souvent considérée par les grammairiens arabes comme la vingt-neuvième et dernière lettre de l'alphabet; cf. Wright (1896), p. 3. Ḥamza critique ici les auteurs ismaéliens (comme Kirmānī) qui à ses yeux font un amalgame entre l'Intellect, la Volonté, la Cause des causes et le Calame coranique, tout en le considérant comme l'*Alpha* et l'*Oméga*, le Principe dont découlent tous les êtres et vers lequel ils retournent.

⁶⁷⁴ Autre thèse ismaélienne incriminée par Ḥamza: les sept sphères célestes et les douze signes du zodiaque sont des êtres animés, voire des entités spirituelles (*rūḥānīya*), dont les mouvements et les influences déterminent le cours des événements ici-bas; cf. Halm (1978), pp. 91-100. Pour l'auteur druze, ce ne sont que des corps inorganiques et inanimés, des substances dénuées d'intelligence, simples instruments, moulins ou norias, entre les mains de l'Intellect, l'unique cause véritable. Le but de sa démarche est manifeste: nier toute autonomie d'action aux corps célestes, et de là, aux *du'āt* dont ils sont les signes. Tous doivent une obéissance totale à l'Imām, c'est-à-dire à lui-même, Ḥamza. Par ailleurs, le thème de la noria cosmique joue un rôle important dans l'ismaélisme tayyibite; cf. De Smet (1995: 4), p. 100, n. 117.

sans le savoir; de même, la noria irrigue un lopin de terre, sans le savoir, et elle inonde un bout de terre, sans le savoir; la bête de somme est privée d'intelligence, tout comme l'outil, alors que le bouvier est leur cinquième élément. Le bouvier n'est ni une bête de somme, ni un outil, mais par son activité et l'exercice de son métier il pénètre en eux et sort d'eux. Ainsi, le bouvier est proche de la bête. De même, l'utilisateur de la noria: il n'y a en lui aucune forme d'esprit (*rūḥ*), car son intelligence dépend entièrement de ses préoccupations immédiates et de ce que sa nature exige de lui. Il est la cause de cette noria, mais il n'est pas pareil à la Cause des causes. Si le bouvier est éloigné de cet art qu'il pratique d'habitude et amené à en exercer un autre qu'il ne connaît pas, il se trouve dans l'embarras à l'égard de ce dernier. D'une façon analogue, les corps célestes dont la nature est bénéfique, ne sont pas en mesure d'apporter des malheurs en des périodes de félicité, tout comme les porteurs de mauvais sort ne peuvent être bénéfiques en périodes de calamité. Le cinquième élément n'a pas le pouvoir de modifier ces sphères célestes, ni de faire en sorte que la noria tourne comme un moulin à farine. L'astre qui se lève le jour ou en été ne se lève pas la nuit ou en hiver. L'impossibilité de tout cela est évidente. Il faut donc qu'ils aient une autre cause, plus puissante. Nous voyons que ces corps célestes sont au service des hommes, qui se laissent servir par eux de haut en bas, et nous savons que l'Adam pur et universel⁶⁷⁵ est la Cause des causes, qui transmigre d'une forme en une autre, comme * l'a voulu son Causateur, Notre Seigneur al-Ḥākīm, l'Un, l'Isolé, l'Éternel, qui n'a ni compagne ni enfant. La Cause des causes est présente à chaque époque; elle existe à tout moment et est un serviteur obéissant. Comment serait-il permis, à toi et à tout autre homme, de dire que les imaginations ne peuvent la saisir par le raisonnement, qu'elle ne subit aucun changement par l'action du temps et que les langues ne peuvent la décrire par aucune expression, alors que tu as reconnu toi-même qu'il s'agit d'une créature? En fait, la description que tu en donnes est celle du Créateur. Or, toute créature est perceptible et toute chose perceptible peut être vue et saisie par les yeux. N'as-tu pas établi et démontré toi-même dans ton exposé qu'il est perceptible, en disant qu'il a été créé à partir de l'intellect, des sens et de l'imagination? Ce que l'Intellect a créé, est perceptible par l'Intellect; de même, toutes les autres créatures sont perceptibles.

Ensuite, tu prétends que cette cause est identique au Devançant en chaque siècle et époque. Toutefois, on ne peut dire d'une chose qu'elle

⁶⁷⁵ Qui n'est autre que Ḥamza; voir *supra*, n° 12, pp. 246, 251.

devance les autres, sauf si elle se trouve au-dessus des autres créatures. Or, tu as dit que l'Intellect lui est supérieur, de sorte que l'Intellect s'avère plus digne d'occuper le rang du Devançant que les êtres venant après lui, notamment les sens et l'imagination, comme tu l'as fixé toi-même dans la disposition de ton exposé. Comment peux-tu croire que le Devançant ne possède ni parole, ni ouïe, et que ce n'est pas une personne visible, tout en affirmant qu'il devance les autres? Si tu affirmes qu'il occupe le rang du Devançant sur une base qui n'est pas celle du témoignage oculaire, tu affirmes ce que tu ne sais pas et tu apportes un faux témoignage. Si tu affirmes de lui qu'il est insaisissable, tu fais là une chose impossible, car tu ne saurais affirmer quoi que ce soit au sujet d'une réalité que tu ne peux saisir. Si tu fais à son sujet des affirmations avec ton intellect, tu es en mesure de le percevoir et de le saisir avec ton cœur, ce qui signifie qu'il est créé et perceptible. Si tu dis que j'ai prétendu avoir vu de sa part des signes pour l'humanité qui se manifestaient par nécessité, sans fondement dans une réalité (supérieure), alors tu l'as associé à son Causateur et au Créateur qui l'a généré. Comment pourrais-tu nier cela, après avoir mis au-dessus de lui l'Intellect, les sens et l'imagination? Tous * ont été créés par le Causateur, le Suprême Exalté, le Juge (*al-ḥākim*) des habitants de la terre et du ciel, qui est beaucoup trop élevé pour avoir un adversaire, un rival, un égal. * 600

Sache (que le Seigneur t'aide à lui obéir) que les sept sphères, qui sont les lettres *bismi llāhi*, se réfèrent aux sept propagandistes régissant les sept climats, alors que les douze signes du zodiaque, les lettres *ar-raḥmān ar-raḥīm*, désignent ceux qui régissent les douze îles. Ce sont eux qui forment les essences véritables des quatre éléments, puisqu'ils ont entre leurs mains les éléments religieux, qui sont la science de l'Énonciateur, du Fondement, de l'Imām et de l'Argument. Le cinquième élément, qui est la matière, se réfère au Suivant. Tous viennent de la terre, qui se réfère au Devançant. La terre est l'écume de l'eau et l'eau se réfère à la Parole sublime. L'eau jaillit du Vouloir, qui se réfère à l'Âme Universelle. Le Vouloir est une créature de l'Intellect, qui est la Volonté et la Cause des causes. Chacune de ces choses est cause de l'autre. Mais certaines personnes diminuent leur rang, tandis que d'autres en rajoutent à leur éminence, de sorte que leur religion est malade à cause de ces dignitaires. Šaṭnīl le Sage⁶⁷⁶ est le grand Imām, qui est apparent à chaque époque et fait office de Guide à tout moment. Il est leur cause / leur maladie, car s'ils doutent de lui, ils sont infidèles et

⁶⁷⁶ Voir *supra*, n° 12, p. 244 n. 497, p. 246: Šaṭnīl n'est autre que l'Adam pur et universel, c'est-à-dire Ḥamza.

leur religion devient malade pour toujours, à moins que le Seigneur leur pardonne. Il est le Clément, le Miséricordieux. L'ensemble de ces dignitaires que j'ai mentionnés existent sous une forme corporelle (*muṣaḥḥiṣūn*) à notre époque, en présence de Notre Seigneur al-Ḥākim, le Causateur, l'Instaurateur et le Formateur de tous les êtres, qui cependant demeure très éloigné d'eux. Tout ce qui figure dans le Coran et dans les textes sacrés (*ṣuḥuf*), tout ce qui m'a été révélé au sujet de l'Énoncé (*al-bayān*) et des Noms sublimes, se rapporte à son serviteur l'Imām, mais adapté à la capacité des hommes, à ce que leurs pensées peuvent concevoir et leurs langues exprimer. Nous disons qu'il est le Seigneur, l'Exalté, puisqu'ils ne connaissent rien qui lui soit supérieur. Nous ne percevons qu'une partie de son humanité, alors que sa divinité ne peut entrer ni dans les imaginations, * ni dans les pensées: elle est in-

* 601

connaissable tant en son essence cachée qu'en son apparence extérieure. C'est al-Ḥākim, l'Un, l'Isolé. l'Éternel, qui n'a ni compagne, ni enfant, et qui s'élève très haut au-dessus des descriptions et des croyances des hérétiques, ainsi que des prétentions des associateurs.

La première partie [du Canon] est terminée. Elle est suivie par la deuxième partie, si Notre Seigneur le veut, car en lui réside le succès en toute entreprise, lui qui est le Causateur de la Cause des causes. Notre Seigneur nous suffit. Quel excellent auxiliaire et protecteur!

Les Épîtres de la Sagesse

Rasā'il al-Hikma

Volume 2

Épîtres 15 à 40

15. Le traité qui anéantit l'impie⁶⁷⁷

Le deuxième volume des *Rasā'il al-Ḥikma* s'ouvre par cette pièce non datée, dans laquelle Ḥamza⁶⁷⁸ répond à un écrit anti-druze, le *Kitāb al-ḥaqā'iq wa kašf al-maḥḡūb*. Il qualifie son auteur d' "impie Nuṣayrī"⁶⁷⁹. L'argument développé par Ḥamza est parfois difficile à suivre, d'autant plus que nous n'avons pas l'ouvrage qu'il réfute. Ainsi, il n'est pas toujours clair si les doctrines incriminées se rapportent aux positions défendues par le Nuṣayrī ou plutôt à la manière dont ce dernier représente, visiblement dans un but de polémique, les enseignements druzes⁶⁸⁰.

La discussion tourne principalement autour de trois thèmes: l'antinomisme, la conception de la divinité et la métempsycose. Le Nuṣayrī accuse les Druzes de professer une doctrine licencieuse, impliquant la suppression de toute norme morale et menant à la promiscuité sexuelle et à la possession collective des femmes. Ḥamza y répond en retournant ces accusations contre les Nuṣayrīs: c'est eux, et non les Druzes, qui par impiété incitent les femmes à la débauche et n'hésitent pas à légitimer leurs perversions sexuelles en leur donnant une signification religieuse⁶⁸¹. Tout aussi scandaleuse aux yeux de Ḥamza que leur comportement moral, est la conception nuṣayrie de la divinité: en divinisant 'Alī b. Abī Ṭālib, ils le confondent avec al-Ḥākim et commettent une

⁶⁷⁷ Ed.: Strothmann (1939), pp. 270-281; Yassyn (1985: 5), pp. 9-31 (le texte imprimé est suivi, pp. 32-45, de la reproduction en fac-similé des pages correspondantes tirées d'un manuscrit druze dont l'origine n'est pas précisée); trad. française: Yassyn (1985: 5), pp. 9-35; trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1827), pp. 330-338, 344-350; de Sacy (1838), I, pp. 78-79; II, pp. 428-429, 432-433, 518-521, 568-579, 584-586.

⁶⁷⁸ Bien que l'auteur ne soit pas mentionné, nous ne voyons aucune raison de mettre en doute qu'il s'agit de Ḥamza, contrairement à Wehr (1942), p. 196. En effet, le style est conforme à celui de Ḥamza et l'auteur se réfère à un autre de ses écrits, *aš-Šarī'a ar-rūḥānīya*, que la tradition druze transmet sous le nom de Ḥamza (voir *infra*, p. 310 n. 699). En outre, un manuscrit druze non-canonique (Vienne, Ms. arabe 1577, fols. 24a-28b) contient une pièce similaire, *ar-Risāla al-mawsūma bi d-dāmiḡa az-zahrīya fī r-radd 'ala n-Nuṣayrī wa ālihi an-Nuṣayrīya*, explicitement attribuée à Ḥamza; cf. Wehr (1942), p. 203; van Ess (1977), p. 73.

⁶⁷⁹ Aucun ouvrage portant ce titre n'est attesté dans la littérature nuṣayrie; cf. Bar-Asher & Kofsky (1999), p. 95 [= Bar-Asher & Kofsky (2002), p. 153].

⁶⁸⁰ On trouvera une analyse du contenu dans Bar-Asher & Kofsky (1999), pp. 95-103 [= Bar-Asher & Kofsky (2002), pp. 153-161].

⁶⁸¹ Dès le Moyen-Âge, Druzes et Nuṣayrīs ont été soupçonnés par leurs adversaires de libertinage, bien que leurs textes religieux semblent contredire une telle accusation; cf. Bar-Asher & Kofsky (1999), pp. 97-100 [= Bar-Asher & Kofsky (2002), pp. 155-158]; De Smet (2003), pp. 105-106. Le présent traité montre que dans leurs polémiques, Druzes et Nuṣayrīs se sont mutuellement reprochés des pratiques licencieuses. Si la réaction catégorique contre les assertions du Nuṣayrī prouve sans doute que "la doctrine licencieuse que l'on impute aux Druzes d'aujourd'hui est tout-à-fait étrangère à l'enseignement de Ḥamza" (de Sacy [1827], pp. 329-330), celle-ci a souvent été attribuée par la recherche moderne à Darazī. Elle serait alors une des raisons de son excommunication par Ḥamza et le mouvement druze ultérieur; cf. Hodgson (1962), pp. 6-7. Cette thèse a encore été défendue récemment par Yassyn (1985: 5), p. 5.

forme particulièrement grave d'associationnisme. Enfin, le Nuṣayrī impute aux Druzes une doctrine de la métempsycose qui admet la réincarnation des âmes pécheresses dans des corps d'animaux et de minéraux. Ḥamza rejette une telle forme de transmigration comme contraire à la justice divine: celle-ci exige que l'âme impure revienne sur terre dans un corps humain doué de raison, afin qu'elle assume pleinement sa punition. Nous avons là un des rares passages où Ḥamza s'exprime sur la métempsycose, qui pourtant deviendra plus tard une des composantes majeures de la doctrine druze⁶⁸².

Le ton acerbe de la polémique indique que dès les premières années de la prédication de Ḥamza, les relations étaient très tendues avec les Nuṣayrīs, membres d'une secte chiite "extrémiste" après tout très voisine du druzisme et qui, de surcroît, recrutaient dans les mêmes milieux sociaux et dans une même aire géographique: principalement la Syrie⁶⁸³. Le traité montre que Ḥamza craignait une confusion entre sa propre doctrine et celle des Nuṣayrīs. Aussi, il insinue que le nuṣayrisme n'est qu'une forme déviante et schismatique de la doctrine unitaire, thèse qui sera reprise plus tard par le "Catéchisme" druze⁶⁸⁴. Mais les adversaires des Druzes avaient la même perception, comme en témoigne un édit promulgué en 414 par le calife fatimide az-Zāhir, le successeur d'al-Ḥākim, qui cadre dans sa politique anti-druze⁶⁸⁵.

⁶⁸² Dans sa polémique contre le Nuṣayrī, Ḥamza rejette explicitement le *tanāsuh*. Cela ne signifie pas pour autant qu'il nie la métempsycose en tant que telle. Il donne simplement au mot *tanāsuh* le sens que revêt généralement le terme technique *mashī*: la "métamorphose", à savoir la réincarnation de l'âme humaine en des corps animaux, végétaux ou minéraux, croyance généralement admise par les Nuṣayrīs; cf. Bar-Asher & Kofsky (1999), p. 102 [= Bar-Asher & Kofsky (2002), p. 160]; Freitag (1985), pp. 62-74. En s'appuyant sur le présent traité, les auteurs druzes modernes évitent le terme de *tanāsuh* en faveur de *taqammuṣ*; ainsi Nağğār (1965), pp. 56-73; Ṭalī (1980); cf. Freitag (1985), pp. 138-139, 147; Schmucker (1979), p. 195.

⁶⁸³ Abu-Izzedin (1984), pp. 106-107; Cahen (1970), pp. 244, 248-249; Firro (1992), pp. 14-16.

⁶⁸⁴ "Question: Comment les Nuṣayrīs se sont-ils séparés des Unitaires et sont-ils sortis de la religion de l'Unité? Réponse: Ils s'en sont séparés suite à la prédication d'an-Nuṣayr parmi eux, qui prétendait être un serviteur de Notre Seigneur, le Commandeur des Croyants, mais niait la divinité de Notre Seigneur al-Ḥākim. Il professait en revanche la divinité de 'Alī b. Abī Ṭālib, le Fondement, et soutenait que la divinité s'est manifestée dans les douze Imāms de la famille du Prophète et qu'elle s'est occultée après s'être manifestée en Muḥammad al-Mahdī" [à savoir le douzième Imām des Duodécimains] (Branca [1996], § 42, pp. 46-47; Yassyn [1985: 2], pp. 20-22 de la partie arabe; la traduction de Azzi [1992], pp. 274-275, est fautive).

⁶⁸⁵ Le texte de cet édit a été conservé dans Ibn Ṭağrī Birdī, *an-Nuğūm az-Zāhira*, IV, p. 249: "Une faction des Nuṣayrīs professe des doctrines extrémistes (*ḡulūw*) au sujet de notre ancêtre, le Commandeur des Croyants 'Alī b. Abī Ṭālib. Ils tiennent à son égard les mêmes propos outrés que les chrétiens au sujet du Messie. Parmi ces infidèles apparut une secte insensée qui, dans son ignorance, s'est égarée du droit chemin. Ils tiennent sur nous des propos tout à fait extrémistes et disent de nos pères et de nos ancêtres des choses abominables"; cf. van Ess (1977), p. 72 n. 373; Halm (1998), p. 107. Par ailleurs, dans sa fameuse *fatwā* contre les "Nuṣayrīs", Ibn Taymiya confondra à son tour les Nuṣayrīs, les Druzes, les Carmathes et les Ismaéliens, mettant dans le même sac tous les mouvements *bāḡinītes*; cf. Guyard (1871), p. 189.

* Réfutation du Nuṣayrī — que le Seigneur le maudisse en chaque ère et en chaque cycle! * 602

Je me confie entièrement à Notre Seigneur al-Bār, l'Exalté.

Venons-en au fait (que le Seigneur vous accorde son inspiration). Il m'est parvenu un écrit composé par un de ces Nuṣayrīs qui ne croient pas en Notre Seigneur, lui associent d'autres divinités et racontent des mensonges à son égard. Il séduit les croyants et les croyantes, ne pense qu'à assouvir ses passions bestiales et les besoins les plus honteux de la nature, et professe la religion des infâmes Nuṣayrīs — que la malédiction de Notre Seigneur soit sur lui et sur eux tous, cette malédiction réservée aux porcs et à ceux qui adorent Iblīs et son parti! Il a intitulé son écrit "Livre des Vérités et dévoilement de ce qui était voilé" (*Kitāb al-ḥaqā'iq wa kaṣf al-maḥgūb*). Quiconque accepte ce livre adore Iblīs, croit à la métempsycose (*tanāsuḥ*), prêche la licence sexuelle et approuve le mensonge et la calomnie. En plus, il attribue cette doctrine aux véritables Unitaires. Que la religion de Notre Seigneur reste bien éloignée de toute action répréhensible! Que les Unitaires s'abstiennent de tout acte pervers! Que l'on se garde d'attribuer aux serviteurs de Notre Seigneur aucune de ces passions bestiales et grossières, aucune de ces paroles associationnistes! Car Notre Seigneur connaît la perfidie des regards et ce qui est caché dans les cœurs⁶⁸⁶; il récompense chaque âme pour ce qu'elle aura fait. Personne ne sera laissé⁶⁸⁷. Après avoir lu cet écrit, il me semblait de mon devoir de vous mettre en garde, assemblée de frères, et de protéger votre religion. Alors j'ai composé ce traité pour réfuter l'écrit de cet impie Nuṣayrī (que le Seigneur le maudisse!), afin qu'aucun doute ne s'introduise dans votre religion et qu'aucun soupçon ne vous tourmente.

Prenez garde, assemblée de croyantes! Qu'aucune de vous ne regarde un homme, qu'il soit croyant ou opposant, avec un regard différent de celui qu'elle porte vers son fils ou son père. Que vous désiriez toutes le salut de votre âme par la connaissance de Notre Seigneur. Que vous sachiez toutes que Notre Seigneur (dont la mémoire est exaltée et le nom sublime, car en-dehors de lui il n'y a point d'être à adorer) vous voit, où que vous soyez et dans * n'importe quelle situation vous vous trouvez. * 603 Vous savez que chacune de vous ressent de la gêne envers sa voisine et craint son voisin si elle se trouve dans une situation blâmable. Qu'en est-il alors envers celui à qui rien ne reste caché, ni dans l'intimité, ni en public, lui qui est très élevé au-dessus de ce que disent les associateurs?

⁶⁸⁶ S. 40: 20.

⁶⁸⁷ S. 45: 22.

Nous cherchons refuge auprès de Notre Seigneur contre sa colère et son châtement. Aussi, nous nous dissociions de chacun qui s'oppose à l'Unité de Notre Seigneur et refuse de boire à son eau⁶⁸⁸. Il est de votre devoir, assemblée de croyantes, de connaître Notre Seigneur, de professer son unité, de témoigner de son éternité, de ne point adorer une autre divinité et de n'en accepter aucune en-dehors de lui, et cela en chaque siècle, à chaque moment, en chaque ère et à chaque instant. Qu'aucune de vous ne regarde derrière elle et ne s'attache à ceux qui sont apparus au cours des cycles maintenant révolus, ni aux Lois et aux époques désormais éteintes. La seule chose que vous devez faire, c'est obéir à Notre Seigneur, professer son Unité, accepter ses dignitaires et réserver vos faveurs à votre époux. Que chacune de vous sache que tous ceux qui sont passés et qui ont porté certains noms et attributs, comme le Devançant, le Suivant, al-Ğadd, al-Faṭḥ, al-Ḥayāl, l'Énonciateur, le Fondement, l'Imām, l'Argument et le Propagandiste, sont tous des serviteurs de Notre Seigneur existant à notre époque comme des personnes distinctes. Ainsi, Abū Bakr, 'Umar, 'Uṭmān et bien d'autres sont présents parmi nous. Vous êtes donc dans l'obligation de connaître la divinité existante (*al-ma'būd al-mawġūd*) — Notre Seigneur — et de vous dissocier des adversaires présents parmi nous, de sorte qu'aucune de vous n'ait besoin de regarder derrière elle, que ce soit vers un ami ou un adversaire. Elle ne doit pas croire que Notre Seigneur est l'Imām: bien au contraire, l'Imām est son serviteur et son esclave⁶⁸⁹. Dès lors, il n'est pas capable de repousser un mal ou de produire un avantage, si ce n'est grâce au pouvoir de Notre Seigneur, * lui qui demeure en-dehors des noms, des attributs et des paires, et s'élève très haut au-dessus des paroles des associateurs et des inepties des hérétiques.

* 604

La première chose qu'avance cet impie Nuṣayrī (que le Seigneur le maudisse!), c'est que toutes les actions défendues, comme le meurtre, le vol, le mensonge, la calomnie, la fornication et la pédérastie, sont permises à ceux et à celles qui connaissent Notre Seigneur. Il débite des mensonges et falsifie la doctrine [en abusant de la distinction entre] la lettre de la révélation (*tanzīl*) et son exégèse ésotérique (*ta'wīl*)⁶⁹⁰. Car celle-ci

⁶⁸⁸ Sur l'eau, métaphore de la Sagesse, voir *supra*, p. 133 n. 41.

⁶⁸⁹ Confondre Notre Seigneur al-Ḥākim avec son serviteur l'Imām, c'est-à-dire Ḥamza, est une forme d'associationnisme tout aussi grave que celle commise par les Nuṣayrīs, lorsqu'ils confondent Notre Seigneur avec le Fondement, 'Alī b. Abī Ṭālib.

⁶⁹⁰ À la lumière de ses autres écrits, il peut paraître surprenant que Ḥamza accuse son rival nuṣayrī de rejeter le *ẓāhir* sous prétexte de connaître le *bā'in*, et qu'il déclare sans ambages que la connaissance du sens caché des préceptes de la Loi ne dispense pas du respect et de la pratique de leur signification apparente! Plusieurs commentateurs modernes ont voulu voir dans ce passage une preuve que Ḥamza n'était pas aussi antinomiste

ne lui permet pas de voler le bien des gens, tout comme la religion ne lui accorde aucune liberté de mentir. Mais le principe même de sa religion à lui est le mensonge; celui-ci est le fondement de l'impiété et de l'associationnisme, tandis que la véracité se rapporte à la foi comme la tête se rapporte au corps⁶⁹¹. Quant au meurtre, personne ne peut l'approuver, sauf s'il ne croit pas à la grâce de Notre Seigneur et lui associe d'autres divinités. Il prétend en outre que le croyant ne peut empêcher son frère de lui prendre ses biens et son honneur, mais qu'il doit au contraire permettre à son frère croyant de fréquenter les membres féminins de sa famille, sans s'opposer à ce qui pourrait se passer entre eux, sans quoi sa foi serait imparfaite. Voilà une parole mensongère! Qu'Allāh le maudisse! Il a emprunté le début de la phrase, c'est-à-dire: "le croyant ne peut empêcher son frère de lui prendre ses biens et son honneur", aux "Séances de la Sagesse" (*mağālis al-ḥikma*) et il l'invoque pour cacher son impiété et son mensonge. Car quiconque ne se montre pas jaloux de l'honneur des membres féminins de sa famille, n'est pas croyant: c'est un *Hurramī*⁶⁹² qui poursuit la volupté et la licence, et assouvit ses passions et ses égarements. Or, l'union sexuelle ne fait pas partie de la religion et n'a aucun rapport avec la profession de l'Unicité, à moins qu'il s'agisse de l'union avec la Vérité, ce qui signifie l'ouverture à la Sagesse, après avoir été fécondée par la Parole et reçu l'inspiration de la Sagesse véritable. Il prétend que la croyante ne peut refuser ses faveurs à son frère, mais qu'elle doit s'offrir à lui chaque fois qu'il le désire; il ajoute que la copulation spirituelle (*nikāḥ al-bāṭin*) demeure imparfaite sans la copulation charnelle (*nikāḥ az-ẓāhir*) et il met tout cela en rap-

qu'il paraît à première vue; cf. Bryer (1975), p. 257; Schmucker (1979), p. 99; van Ess (1977), p. 79: "er war also durchaus kein Antinomist". Toutefois, outre qu'il faut situer ces assertions de Ḥamza dans le cadre de sa polémique contre le Nuṣayrī, il est frappant qu'il ôte au sens apparent des prescriptions de la Loi toute signification religieuse pour ne retenir que leurs implications morales ou hygiéniques. Cela apparaîtra clairement dans la suite du texte, lorsqu'il abordera la nécessité de respecter le sens littéral de la purification (*ṭahāra*); voir *infra*, p. 309.

⁶⁹¹ Bien que tous les manuscrits donnent la même leçon, cette phrase est manifestement corrompue: *id kâna aṣl dīnihi al-kiḏb wa aṣl al-kufr wa š-širk wa s-sidq min al-imān ka r-ra's min al-ḡasad*. Nous proposons de lire: *id kâna aṣl dīnihi al-kiḏb wa l-kiḏb aṣl al-kufr wa š-širk wa s-sidq min al-imān ka r-ra's min al-ḡasad*. La correction suggérée par de Sacy (1838), II, p. 570 n. 1: *id kâna aṣl dīnihi as-sidq wa l-kiḏb aṣl al-kufr wa š-širk wa s-sidq min al-imān ka r-ra's min al-ḡasad* n'a pas de sens.

⁶⁹² Les auteurs arabes appellent *Hurramīya* le Mazdakisme, la secte fondée par Mazdak au 5^e siècle de notre ère, ainsi que divers mouvements dualistes iraniens, accusés de prêcher la promiscuité sexuelle, le libertinage et la transmigration des âmes. Ainsi, *Hurramī* est devenu une injure, désignant un libertin, une personne impie et débauchée; cf. Madelung (1988), pp. 1-12; Gimaret & Monnot (1986), p. 449; Bar-Asher & Kofsky (1999), 98 [= Bar-Asher & Kofsky (2002), p. 156].

port avec la profession de l'Unicité de Notre Seigneur⁶⁹³. Il ment contre Notre Seigneur, lui associe d'autres divinités, profère des hérésies à son sujet et falsifie la doctrine de ses amis, les Unitaires. Que la malédiction des Juifs, chrétiens et Mages soit sur lui et sur ceux qui croient en lui. Cet impie désire semer le soupçon dans vos corps et la corruption dans votre religion.

* Assemblée de femmes unitaires, si vous examinez ce que disent les religions même erronées, les Vérités vous apparaîtront en toute clareté, vous vous abstenrez des passions et des turpitudes et vous méditez ce qui est dit dans les Séances consacrées au sens caché et à l'exégèse ésotérique. Aucun intermédiaire de Notre Seigneur n'a exigé d'une femme la copulation charnelle ou a enseigné que la doctrine prêchée ne pourrait être parfaite pour vous sans commerce charnel. Dès lors, nous savons que cet impie Nuṣayrī (la malédiction du Seigneur soit sur lui!) ne poursuit d'autre but que d'introduire la corruption dans la religion de Notre Seigneur et dans celle des croyants, bien que la religion de Notre Seigneur ne puisse jamais être corrompue. Lui, par contre, recherche les passions bestiales, qui n'apportent aucun avantage, ni dans la religion, ni en ce monde: au contraire, elles sont nuisibles. Car dans tous les animaux ces passions sont composées à partir des quatre natures et quiconque les préfère à sa religion est pire que les ânes et les bœufs, comme il dit: *ils ne sont comparables qu'à des bestiaux, et plus égarés encore, loin du chemin droit*⁶⁹⁴. En revanche, celui qui s'abstient des passions bestiales, est meilleur que les Anges Rapprochés. Voici la preuve de la fausseté des propos de cet impie, qui soutient que la cohabitation charnelle ajoute une perfection à la religion et que l'une ne peut être parfaite sans l'autre. Il ment, car si un homme croyant, unitaire et savant, vivait cent ans sans contracter de mariage légitime et sans avoir connu une femme de façon illicite, cela ne diminuerait en rien son rang dans la religion. De même, si une femme croyante, unitaire et instruite dans la religion de Notre Seigneur, lui vouant une adoration sincère, vivait cent ans sans se marier et mourrait vierge, cela n'ôterait rien à sa religion. Par contre, si un homme et une femme infidèles s'accouplaient jour et nuit et faisaient l'amour sans cesse, cela ne leur apporterait aucun avantage et ne les prémunirait pas contre le châtement. Nous voyons donc que tout ce que raconte cet impie Nuṣayrī est absurde et faux.

⁶⁹³ Bien que l'hérésiographe duodécimain Nawbaḥtī, *Firaq aš-Šī'a*, p. 93, accuse Muḥammad b. Nuṣayr de légitimer la pédérastie en lui donnant une signification religieuse, la notion de *nikāḥ al-bāṭin* ne semble pas attestée dans la littérature nuṣayrie; cf. Bar-Asher & Kofsky (1999), pp. 99-100 [= Bar-Asher & Kofsky (2002), pp. 157-158].

⁶⁹⁴ S. 25: 44.

Puis, il dit: “Malheur, malheur à la croyante qui refuse ses faveurs à son frère, parce que le vagin est pareil aux Imāms de la mécréance. La verge pénétrant le vagin de la femme se réfère au sens caché et * [cette action] symbolise la défaite des partisans du sens apparent et des Imāms de la mécréance. L’interdiction [de commettre des actions illicites] ne s’applique qu’à ceux qui parlent sans connaître la vérité: c’est cela, la fornication. En revanche, quiconque connaît le sens caché est affranchi du sens apparent”. Il ment contre la religion de Notre Seigneur et il en falsifie la doctrine, tout en cherchant à tromper les croyants et à corrompre la pudeur des croyantes. Il est faux que celui qui connaît le sens caché d’une chose est obligé d’en rejeter le sens apparent. En effet, il y a des choses dont on ne peut rejeter le sens apparent, même si on en connaît soixante-dix exégèses⁶⁹⁵. Parmi elles figure la purification rituelle (*tahāra*) dont le sens caché consiste à se dissocier des démons, à purifier son cœur de toute sympathie pour eux et à s’unir à l’Imām⁶⁹⁶. Pourtant il n’est permis à personne — d’ailleurs aucun homme sensé, même s’il connaît la signification cachée de la purification, ne songerait à le faire — d’entrer dans les latrines, d’uriner, d’aller à la selle, puis de quitter les lieux sans s’être lavé par devant et par derrière, sans avoir rincé sa bouche et s’être mouché le nez, sous prétexte qu’il en connaît [le sens caché]. S’il en négligeait le sens apparent, son corps deviendrait malpropre, il dégagerait une odeur puante et il mériterait le qualificatif d’homme sale. Bien au contraire, celui qui en connaît le sens caché doit davantage veiller à entretenir la pureté et la propreté de son corps, puisqu’il s’agit d’un bon précepte dont il approuve à la fois le sens apparent et le sens caché. De même, un homme qui connaît le sens caché des habits et vêtements qu’il porte, notamment la dissimulation (*taqīya*)⁶⁹⁷, la discrétion, le respect de la Loi en présence de ses adeptes et la gentillesse à leur égard, s’il ôtait ses habits et sa chemise, les jetait et se promenait tout nu dans les marchés, il se ferait traiter de fou, ayant quitté sa dignité et abandonné la civilité en ôtant ses habits et en mettant à nu ses organes génitaux. Il en va de même de celui qui connaît le sens caché de la fornication: il ne lui est pas permis d’en pratiquer le sens

⁶⁹⁵ Sans doute Hamza fait-il allusion à une tradition attribuée à Ġa’far aṣ-Ṣādiq: “Nous pouvons donner pour un même mot sept explications différentes et même soixante-dix” (Qāḍī an-Nu’mān, *Asās at-Ta’wīl*, p. 27).

⁶⁹⁶ Siġistānī. *Ifīhār*, pp. 231-239, donne un *ta’wīl* analogue du précepte de la purification. Pour Hamza, son sens apparent se réfère exclusivement à l’aspect hygiénique; voir *supra*, pp. 306-307 n. 690.

⁶⁹⁷ C’est l’unique occurrence du terme *taqīya* dans les écrits de Hamza; voir *supra*, pp. 6-8.

apparent, car en ce cas il mériterait le nom d'homme infâme et corrompu dans sa religion, et il susciterait l'animosité et le dégoût auprès de ses frères.

Gardez-vous, assemblée de femmes croyantes, de corrompre vos religions avec ce qui ne peut vous apporter aucun avantage, ni en ce bas-monde, ni dans l'Au-delà. Tout homme qui a des rapports avec une femme croyante sans respecter les conditions qui lui sont imposées par la Doctrine véritable et la Loi spirituelle se révolte contre Notre Seigneur, puisqu'il viole ainsi la religion et détruit l'Unicité. Nous cherchons refuge auprès de Notre Seigneur * contre cela et nous nous dissocions devant lui de quiconque professe des doctrines pareilles. Toute femme mariée ne peut se laisser approcher que par son mari, ou bien elle doit se séparer de lui avant de pouvoir s'unir à un autre⁶⁹⁸. J'ai mentionné les prescriptions qui vous sont imposées à ce sujet dans l'écrit intitulé "La Loi spirituelle, concernant la science du subtil, du simple et du composé" (*aṣ-Ṣarī'a ar-rūhānīya fī 'ilm al-laṭīf wa l-basīṭ wa l-katīf*)⁶⁹⁹. J'expliquerai pour vous et pour l'ensemble des croyants, hommes et femmes unitaires, ce que la Loi vous impose, du début à la fin, et ce qui en est l'intention, si Notre Seigneur le veut, car nous invoquons son secours en toutes choses. Il faut que toutes vos règles de conduite et toutes vos paroles, ainsi que les discours que vous vous adressez mutuellement, vos félicitations et vos condoléances, et le contenu des requêtes que vous faites parvenir à sa sainte Majesté, soient différents de ceux du vulgaire, des gens futiles adonnés au sens apparent, des associateurs qui suivent les livres d'exégèse ésotérique et des adorateurs du néant, dépourvus de connaissance et de vision. Aussi, il n'y a aucune différence entre eux et ceux qui adorent les idoles, le soleil et la lune. Soyez plutôt parmi les gens élevés qui professent l'Unicité de Notre Seigneur, lui qui est présent en chaque siècle et à chaque époque, bien trop élevé pour être contenu dans une description.

L'impie Nuṣayrī (que le Seigneur le maudisse!) prétend qu'il vous a dévoilé ce qui était caché, notamment l'Unicité. Il ment, car il a dévoilé et manifesté la mécréance; il a enseigné et professé l'associationnisme; il a choisi la voie la plus odieuse et la plus pernicieuse et énoncé ce contre quoi nous cherchons refuge auprès du Seigneur, en secret et en pu-

⁶⁹⁸ Voir les règles du divorce, en rupture totale avec la loi islamique, exposées par Ḥamza dans le traité n° 25.

⁶⁹⁹ Les Druzes conservent des manuscrits de ce traité, qu'ils attribuent à Ḥamza b. 'Alī, bien qu'il ne fasse pas partie du Canon; voir *supra*, p. 89; De Smet (2004), pp. 421-422. Ce passage confirme que Ḥamza est également l'auteur du présent écrit; voir *supra*, p. 303 n. 678.

blic. Il l'a fait en prétendant dans son écrit que Notre Seigneur est l'Esprit pur (*ar-rūḥ az-zakīya*) dont il est dit dans le Coran: *Ils t'interrogent au sujet de l'Esprit. Dis: "L'Esprit procède du commandement de mon Seigneur"*⁷⁰⁰, et que Notre Seigneur forme l'homme dans le ventre de sa mère au moment de la cohabitation⁷⁰¹. Même un juif n'accepterait pas de parler de la sorte d'un de ses rabbins, ni un chrétien d'un de ses évêques. Moi, j'ai trop d'estime pour un quelconque serviteur de Notre Seigneur pour dire de lui qu'il forme les hommes dans * le ventre de leurs mères, qu'il est présent au moment de la cohabitation et qu'il assiste à la formation [du fœtus] dans le ventre de la mère. En fait, la formation est l'œuvre des sphères célestes et de leurs quatre natures. Or, les sphères célestes sont des corps inanimés dépourvus d'intelligence⁷⁰². Tout comme l'homme est formé dans le ventre de sa mère, qu'il y acquiert la sensation, l'accroissement, le discernement de la nourriture et de la boisson, la connaissance de sa mère et de son père — il s'agit d'une intelligence naturelle (*al-'aql aṭ-ṭabī'ī*) qu'il tient de ses parents —, d'une façon identique s'accomplit la formation du chien, du singe, du porc et de tous les animaux domestiques et sauvages. Certains animaux reçoivent une intelligence supérieure à celle des hommes. Ainsi, le pigeon: si on le conduit une seule fois d'un lieu à un autre et on le lâche après un voyage de vingt jours, il revient à son nid en un seul jour. Par contre, il y a des hommes auxquels on enseigne mille fois une doctrine qui peut leur apporter la félicité et le salut de leur âme, sans qu'ils la comprennent. Il y en a d'autres avec lesquels on se donne beaucoup de peine sans pouvoir les instruire. Certains animaux surpassent les hommes par l'accrois-

⁷⁰⁰ S. 17: 85.

⁷⁰¹ Le sens précis de la doctrine réfutée par Ḥamza ne nous est pas clair. Sans doute le Nuṣayrī fait-il allusion aux versets coraniques qui évoquent l'intervention directe de Dieu dans la formation du fœtus humain (S. 22: 5: "Nous déposons dans les matrices ce que nous voulons"; 32: 9: "Il a formé l'homme harmonieusement et il a insufflé en lui son Esprit") ou dans la conception miraculeuse de Jésus (S. 21: 91, 66: 12: l'Esprit d'Allāh a engendré Jésus dans le sein de Marie). La signification religieuse qu'il croit reconnaître dans l'acte sexuel aurait alors amené le Nuṣayrī à soutenir qu'Allāh, c'est-à-dire al-Ḥākīm (ou plutôt 'Alī?) intervient personnellement dans la formation du fœtus au moment même du coït, thèse rejetée par Ḥamza comme indigne de la divinité, car contraire à sa transcendance. Bar Asher et Kofsky, tout en reconnaissant que cette doctrine n'apparaît dans aucun écrit nuṣayrī connu, y voient pourtant une référence au principe de l'incarnation de la divinité dans des personnages historiques, thèse centrale du nuṣayrisme (mais aussi du druzisme!); cf. Bar-Asher & Kofsky (1999), p. 101 [= Bar-Asher & Kofsky (2002), p. 159]. Selon Yassyn (1985: 5), p. 24 n. 37, l'auteur voudrait dire que c'est la "raison naturelle qui forme l'être humain dans le sein de sa mère et non pas la Raison Universelle (qui est Ḥamza)". Toutefois, le texte ne parle pas de l'Intellect-Ḥamza, mais de Notre Seigneur al-Ḥākīm!

⁷⁰² Voir *supra*, n° 14, pp. 296-298.

sement et la sensation, comme l'éléphant, le chameau, le cheval et le mulet. Nous savons que toutes les formes résultent du sperme du mâle, de la chaleur de l'utérus, des influences des sphères célestes et de la puissance des natures dans la génération de l'embryon. La formation n'a donc pas lieu au moment de la cohabitation, comme le prétend cet impie Nuṣayrī, qui attribue cette doctrine à Notre Seigneur. Le sperme demeure dans l'utérus pendant un jour; puis, il devient du sang et ne cesse de passer d'un état à l'autre, jusqu'à devenir une créature harmonieusement constituée à partir des éléments⁷⁰³. Ainsi, de l'œuf couvé par une poule provient un être semblable à celle qui le couve. Il y a des cas encore plus remarquables, comme les scarabées noirs, les scorpions, les vers, les fourmis et autres animaux similaires: ils sont générés sans le sperme d'un mâle et sans la chaleur d'un utérus, mais doivent leur formation aux éléments et aux corps matériels⁷⁰⁴. Nous voyons donc que ces créations et ces formations ne peuvent être attribuées à Notre Seigneur, ni à ses serviteurs religieux. Ce qu'on doit en revanche leur attribuer, ce sont les formations spirituelles et leur véritable création, comme il est dit: * "L'œuvre d'Allāh! Qui donc est meilleur qu'Allāh en son œuvre?"⁷⁰⁵. Allāh désigne ici le propagandiste; son œuvre, ce sont les partisans du sens apparent et leur passage à l'exégèse ésotérique et au sens caché. Quiconque fait une chose en est le créateur, comme dit le Messie: "celui qui ne sera pas né deux fois du ventre de sa mère, ne parviendra pas au royaume des cieux et à la connaissance des deux terres (*arḍayn*)"⁷⁰⁶, à savoir la naissance dans la religion et la connaissance des Énonciateurs et des Fondements. D'une façon analogue, l'Énonciateur a dit: "Moi et 'Alī nous sommes les parents des croyants"⁷⁰⁷, signifiant par là le sens apparent et le sens caché. Cette création et cette formation

⁷⁰³ Ḥamza résume à grands traits l'embryologie de son époque, dont les principes remontent à Aristote et qu'on retrouve notamment chez les Ḥwān as-Ṣafā'; voir Carusi (2005), pp. 171-187.

⁷⁰⁴ Sur la génération spontanée de ces insectes, voir *supra*, p. 243 n. 495.

⁷⁰⁵ S. 2: 138. L'auteur druze lit *ṣan'a* ("œuvre"), alors que le texte reçu du Coran porte *ṣibḡa*, terme problématique que l'on traduit par "onction", voire par "teinture", et qui n'a aucun sens dans le contexte. Dès lors, la lecture *ṣan'a*, graphiquement très proche de *ṣibḡa*, semble préférable. Elle est d'ailleurs proposée par Luxenberg (2004), pp. 333-334, n. 350.

⁷⁰⁶ Cf. Jean 3: 3-5: " 'En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître d'en-haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu'. Nicodème lui dit: 'Comment un homme peut-il naître, une fois qu'il est vieux? Peut-il une seconde fois entrer dans le sein de sa mère et naître?' Jésus répondit: 'En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître d'eau et d'Esprit, nul ne peut voir le Royaume de Dieu' ". À la fin de la citation, Ḥamza suit une lecture divergente par rapport à la Vulgate: certains manuscrits du Nouveau Testament lisent en effet "le royaume des cieux" au lieu de "le royaume de Dieu".

sont l'œuvre des serviteurs de Notre Seigneur, qui appellent à l'Unité, alors que Notre Seigneur n'entre pas dans les nombres et ne peut être compté parmi les unités, vu que les nombres, les unités, les paires, le début et la fin procèdent tous de lui et retournent vers lui. Il s'élève bien haut au-dessus de ce qu'on lui associe.

Il dit que les âmes des ennemis de 'Alī et des adversaires retournent dans des chiens, des singes et des porcs, pour finalement entrer dans du fer et y être chauffées et frappées sous le marteau. Il ajoute que d'autres entrent dans des oiseaux et des hiboux, et que d'autres encore reviennent dans le corps d'une femme ayant perdu ses enfants. Il ment contre Notre Seigneur et il répand une grande calomnie, car il est contraire à la raison et il ne convient pas à la justice de Notre Seigneur, quand un homme doué de raison et sain d'esprit s'oppose à lui, qu'il le punisse sous l'apparence d'un chien ou d'un porc, puisque ces animaux ne seraient pas conscients de ce qu'ils ont fait lorsqu'ils avaient encore une forme humaine. Ils ne sauraient pas pour quels méfaits ils sont transformés en fer que l'on chauffe et frappe sous le marteau. Quelle sagesse peut-il y avoir dans tout cela, et quelle justice? Au contraire, la sagesse consiste à punir un homme qui comprend et connaît le sens du châtement, afin qu'il y trouve une leçon et une cause de repentir. Aussi, la punition qui convient à un homme consiste à le faire passer d'un rang élevé à un rang inférieur dans la religion, de diminuer ses moyens de subsistance, d'aveugler son cœur pour les choses religieuses et temporelles, et de le faire passer ainsi, selon cette voie descendante, d'une enveloppe charnelle (*qamīš*) à une autre⁷⁰⁸. D'une façon analogue la récompense pour les bonnes actions, aussi longtemps * qu'il demeure dans son enveloppe charnelle, * 610 consiste à rehausser son rang dans les sciences, à le faire monter de degré en degré dans les "luettes" (*lahawāt*)⁷⁰⁹ jusqu'à la dignité de Briseur, à

⁷⁰⁷ *Hadīṭ* chiite souvent cité par les auteurs ismaéliens; voir, p. ex., Strothmann (1943), p. 42; Feki (1978), p. 174.

⁷⁰⁸ Dans ce passage deux conceptions différentes de la métempsycose s'affrontent. Les Nuṣayrīs professent le *mash* ou *masūḥīya*, la punition des âmes damnées par leur réincarnation dans des corps d'animaux, voire dans la matière inorganique. Cette doctrine est rejetée par Ḥamza comme contraire à la justice divine, des êtres dénués de raison ne pouvant saisir le sens de leur punition. Pour lui, la métempsycose se limite donc à la transmigration des âmes d'un corps humain à l'autre; voir *supra*, pp. 66-67.

⁷⁰⁹ Tous les manuscrits portent *fil-lahawāt*, "dans les luettes". Une glose marginale du ms. 3 (fol. 11b) précise: "les luettes se réfèrent à la transmigration des âmes" (*al-lahawāt iṣāra ilā intiqāl an-nufūs*). Cette explication semble confirmée par une phrase qui apparaît dans deux écrits du Canon attribués à al-Muqtanā (n° 49 et 68): "les propagandistes... qui ont sincèrement cru à la transmigration des âmes, lorsqu'elles vont et viennent entre la langue et les luettes"; cf. de Sacy (1827), p. 349 n. 3; de Sacy (1838), II, pp. 428-429 n. 2. Le sens de cette expression demeure obscur.

augmenter ses biens et à le faire avancer dans la religion d'un rang à l'autre jusqu'à la dignité de l'imamat. Ceci concerne les âmes des *Bāṭinites*⁷¹⁰ et leur récompense; ce que j'ai dit auparavant se rapportait aux âmes des adversaires et à leur châtement. Celui qui croit en cela, connaît l'Unicité de Notre Seigneur; l'œuvre pieuse qu'il fait avec les frères lui est profitable et il en sera récompensé tôt ou tard; il craint le châtement de Notre Seigneur tôt ou tard, accomplit les bonnes actions et s'abstient des mauvaises. En revanche, celui qui croit en la métempsychose (*tanāsuh*), comme les Nuṣayrīs qui situent le *Ma'nā* dans 'Alī b. Abī Ṭālib et l'adorent⁷¹¹, perd et la vie de ce monde, et la vie future: voilà une perte certaine!⁷¹².

Il dit que les associateurs sont les ennemis de 'Alī, qui ne font aucune distinction entre Abū Bakr, 'Umar, 'Uṭmān et 'Alī. Il ment et tient des propos dénués de sens, car si c'était cela l'associationnisme, alors 'Alī l'aurait lui-même approuvé, ayant reconnu le califat d'Abū Bakr, 'Umar et 'Uṭmān. On raconte que 'Alī se frappa la plante du pied et que vingt-mille hommes de Nahrawān périrent⁷¹³. Celui qui est capable d'une telle chose, ne peut être taxé d'impuissance. Pourtant, nous savons qu'il a reconnu [leur califat] et que Muḥammad les a nommés en sa présence. Les docteurs antérieurs s'accordent sur le fait que le Fondement est l'épouse de l'Énonciateur, son pareil et son compagnon dans la science du sens caché⁷¹⁴. Or, l'Énonciateur a dit que l'associationnisme est caché et non apparent, tout comme la fourmi noire qui rampe sur un chemin noir dans la nuit obscure⁷¹⁵. Il nous semble donc établi que l'associationnisme est d'une toute autre nature de ce que prétend cet impie Nuṣayrī. Puis, en invoquant le nom de 'Alī, il dit: "que sa paix et sa miséricorde soient sur nous"; en revanche, lorsqu'il mentionne Notre Seigneur, il se borne à dire: "que sa paix soit sur nous"⁷¹⁶. De ce fait, il demande la miséricorde à ce qui n'existe pas (*al-mafqūd*) et au néant (*al-ma'dūm*), tout en reniant l'Existant (*al-mawḡūd*), al-Ḥākim *bi-dāṭihi*, qui est isolé de ses

⁷¹⁰ Cet emploi du terme *bāṭinīya* en un sens positif est surprenant. D'habitude, il s'agit d'un qualificatif dénigrant que les auteurs sunnites réservent à leurs adversaires chiites.

⁷¹¹ La déification de 'Alī en tant que manifestation du *Ma'nā*, l'essence même de la divinité, est une des principales doctrines du nuṣayrisme: 'Alī y occupe le rang que les Druzes réservent à al-Ḥākim; cf. Bar-Asher & Kofsky (2002), pp. 7-41. Sur le rejet du terme *tanāsuh* par Ḥamza, voir *supra*, pp. 66-67.

⁷¹² S. 22: 11.

⁷¹³ À la bataille de Nahrawān en 658, 'Alī remporta une victoire éclatante sur les Ḥarīḡites.

⁷¹⁴ Voir *supra*, n° 8, p. 188.

⁷¹⁵ Voir *supra*, p. 228 n. 426.

⁷¹⁶ Ce qui signifie, selon Ḥamza, que le Nuṣayrī divinise 'Alī et l'associe à al-Ḥākim, tout en accordant la préséance au premier.

créatures. * On ne peut imaginer une forme plus grave d'associationnisme. * 611 L'Unitaire instruit sait que l'associationnisme impardonnable consiste à associer 'Alī b. Abī Ṭālib à Notre Seigneur et à dire: " 'Alī est Notre Seigneur, l'Existant, et Notre Seigneur est 'Alī; il n'y a aucune différence entre eux". L'impiété, c'est la croyance de cet impie Nuṣayrī qui adore 'Alī b. Abī Ṭālib et renie Notre Seigneur. En réalité, l'Énonciateur, le Dépositaire, l'Imām et l'Argument sont tous des serviteurs de Notre Seigneur, présents en chaque siècle et à chaque époque, alors que Notre Seigneur est leur support, lui l'unique qui n'a pas d'associé.

Il dit que Muḥammad b. 'Abd Allāh est le voile suprême (*al-ḥiḡāb al-a'zam*)⁷¹⁷ sous lequel Notre Seigneur al-Ḥākim s'est manifesté; que qui-conque ne croit pas en son écrit⁷¹⁸ fait partie des disciples de Hāmān⁷¹⁹, de Satan et d'Iblīs, dont les cœurs sont aveuglés. Il ment, cet immonde Nuṣayrī, dans tout ce qu'il dit. Il ne connaît ni la religion, ni le voile, car Muḥammad a été le voile de 'Alī b. Abī Ṭālib, mais pas celui de Notre Seigneur. Il s'agit là d'un discours tenu par un homme dont l'intelligence est limitée et la religion faible. Or, le voile est ce qui cache une chose, non ce qui la montre. Celui à partir duquel le Seigneur s'est manifesté lui-même, comme il l'a voulu, sans rencontrer la moindre résistance, se nomme l'Argument (*ḥuḡḡa*) d'al-Qā'im: c'est al-Mahdī, par l'intermédiaire duquel il a appelé les hommes par lui-même et vers lui-même⁷²⁰. Il est entré en contact avec ses serviteurs en revêtant une forme visible et leur a parlé sous une apparence humaine. Toutefois, l'essence (*kunh*) de Notre Seigneur ne peut être perçue ni par les imaginations, ni par les pensées, les hommes n'étant pas capables de contempler son intégralité (*kullīyatihī*) et de saisir sa nature, lui qui est très élevé au-dessus de ce que prétendent les associateurs.

Au sujet d'Iblīs, Hāmān et Satan, il se trompe dans ses conjectures et ses raisonnements. Il parle selon son opinion personnelle et poursuit ses

⁷¹⁷ Les Nuṣayrīs considèrent Muḥammad comme le "voile" (*ḥiḡāb*) à travers lequel se manifeste le *Ma'nā* 'Alī. En revanche, les Druzes voient dans l'enveloppe corporelle d'al-Ḥākim le "voile" cachant sa divinité. La suite du paragraphe développe cette opposition fondamentale entre deux conceptions du voile: pour les Nuṣayrīs, le voile manifeste la divinité; pour les Druzes, il la cache; cf. Massignon (1975), III, p. 183 n. 2; Bar-Asher & Kofsky (1999), pp. 101-102 [= Bar-Asher & Kofsky (2002), p. 160]

⁷¹⁸ La formulation est assez ambiguë. Il pourrait s'agir du Coran (l'écrit de Muḥammad) ou plutôt de l'écrit du Nuṣayrī (donc du *Kitāb al-ḥaqā'iq wa kaṣf al-maḡḡūb*), comme le dit explicitement une glose du ms. ̣ (fol. 13b): *kitāb an-Nuṣayrī*.

⁷¹⁹ Sur Hāmān, le vizir de Pharaon, voir *supra*, p. 208 n. 336.

⁷²⁰ Pour les Druzes, le premier calife al-Mahdī, en sa qualité de *ḥuḡḡa*, était le voile sous lequel se cachait Notre Seigneur avant sa manifestation dans l'enveloppe charnelle d'al-Qā'im; voir *supra*, n° 6, p. 162 n. 162; p. 165 n. 177; cf. Ivanow (1942), p. 150; Madelung (1961), pp. 75-76.

désirs bestiaux, car il entend par Iblīs, Hāmān et Satan, Abū Bakr at-Taymī, ‘Umar al-‘Adawī et ‘Uṭmān al-Umawwī, en invoquant le verset: *Le vin, le jeu de hasard, * les pierres dressées et les flèches divinatoires sont une abomination et une œuvre du Démon. Evitez-les*⁷²¹. Toutefois, il y est fait mention d’une série de quatre personnes et non de trois. Puis, on leur oppose une cinquième personne, avec laquelle les quatre autres sont mises en rapport, en disant: *une abomination et une œuvre du Démon*. Ainsi, ces quatre existent par l’entremise de Satan, qui devient plus exalté et plus élevé qu’elles. En effet, l’action (‘amal) est pareille à l’œuvre (ṣan’a), l’ouvrier (ṣāni’) est le formateur (muṣawwir), le formateur est le créateur (ḥāliq) et la création est double, comme exposé antérieurement⁷²². La création de l’homme se fait à partir du sperme du mâle, la chaleur de l’utérus et les natures des sphères célestes, tandis que la création de la Vérité religieuse se fait à partir de la parole de celui qui procure l’influx (muḥīd) et à partir de l’écoute de celui qui en est le destinataire (mustafīd) et le reçoit par son intellect. Il devient alors un Répondant accompli et il est nommé parmi les dignitaires [de Notre Seigneur], étant désormais une créature parfaite. On dit alors que cet homme est l’œuvre d’un tel [propagandiste], ayant été créé par lui. Ces quatre personnes [dont parle le verset] sont égales selon la Loi, tandis que la cinquième est leur chef et leur Satan, qui met le feu (ṣāḥa) à l’essence de l’Unicité et s’oppose à elle, s’écarte de la Vérité et s’en éloigne, renie Notre Seigneur et lui est rebelle. Le courroux de Notre Seigneur s’est abattu sur elle, ainsi que sur les quatre autres, et il les a éloignées physiquement, tandis que les cœurs s’en sont distanciés. Dès lors, il vous a été démontré de manière satisfaisante, assemblée de croyants et de croyantes pures, que cet impie Nuṣayrī ne connaît ni Notre Seigneur, ni Iblīs et Satan. Aussi, il adore Iblīs et, dans son ignorance, il professe son unicité, tout en reniant Notre Seigneur et ses bienfaits. Que Notre Seigneur nous préserve de douter à son égard, de lui associer une autre divinité et de ne pas croire en lui. Notre Seigneur, l’Unique, n’a pas d’associé, ni parmi les êtres corporels, ni parmi les êtres matériels, ni

⁷²¹ S. 5: 90. Abū Bakr était membre des Taym et ‘Umar des ‘Adī b. Ka’b, deux clans de la tribu de Qurayš, tandis que ‘Uṭmān appartenait aux Banū Umayya. Ces trois califes haïs par les chiites sont ici associés aux objets défendus par le verset coranique. Puisque celui-ci énumère quatre choses défendues et non trois, Ḥamza insinue malicieusement qu’en suivant le raisonnement du Nuṣayrī, il faudrait inclure ‘Alī b. Abī Ṭālib dans la liste. ‘Alī, en tant qu’Imām et Dépositaire du *ḥāḥin* de la Loi de Muḥammad, devient alors un suppôt de Satan, au même titre que les autres Prophètes et leurs Imāms. D’où l’accusation d’adorer Satan proférée contre le Nuṣayrī.

⁷²² Voir *supra*, pp. 312-313.

parmi les êtres spirituels, ni parmi les êtres psychiques, ni parmi les êtres lumineux⁷²³, lui qui est très élevé et dénué de tout attribut.

Gardez-vous, assemblée de croyants et de croyantes, de vous livrer aux désirs, obscénités et passions bestiales, et de poursuivre les actions répréhensibles. Au contraire, il est de votre devoir de connaître Notre Seigneur * al-Ḥākim *bi-dātihi*, lui qui est isolé de ses créatures, ainsi que son Ami et ses dignitaires au service de l'Unicité, et de recevoir d'eux ce qui plaît à Notre Seigneur. Adorez-le d'une façon intégrale, en excluant [de votre adoration] tous les Énonciateurs, Dépositaires, Imāms, Arguments et Propagandistes qui l'ont précédé, car tous sont ses serviteurs. Écoutez et obéissez aux ordres du serviteur et ami de Notre Seigneur, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre Seigneur et l'ampleur de son pouvoir. *L'Heure approche et la lune se fend*⁷²⁴. Je vous appelle à quelque chose d'atroce⁷²⁵, à savoir l'Unicité de Notre Seigneur. Ce qui était caché est devenu manifeste; je vous ai montré ce qui se trouvait au plus profond des cœurs et je vous ai ouvert ce qui était enfoui dans les tombeaux⁷²⁶. Notre Seigneur vous connaît bien. La paix soit sur les croyants et les croyantes, les hommes et les femmes qui professent l'Unicité de Notre Seigneur. La glorification et la gratitude ne reviennent qu'à Notre Seigneur, l'Unique. Il nous suffit. Quel excellent protecteur et auxiliaire!

L'épître est terminée. Salut.

⁷²³ Sur ces cinq catégories d'êtres, voir *supra*, p. 194 n. 288.

⁷²⁴ S. 54: 1.

⁷²⁵ S. 54: 6.

⁷²⁶ Allusion possible à la violation des tombeaux de Muḥammad, Abū Bakr et 'Uṣmān, projetée par al-Ḥākim; cf. *supra*, p. 178 n. 232.

16. L'assentiment et la soumission⁷²⁷

Cette épître présente un lien étroit avec la dixième: elle porte la même date — Rabi' II 410 (août-septembre 1019) — et poursuit un but identique: remonter le moral des Unitaires qui, troublés par les événements tragiques de 408 et la suppression de la prédication druze en 409, avaient tendance à apostasier⁷²⁸. Ici encore, Ḥamza impute l'“épreuve” (*miḥna*, à savoir la persécution des Unitaires et l'arrêt momentané de la *da'wa*), à l'indifférence et au scepticisme des contemporains, dont la plupart ont refusé d'adorer al-Ḥākim et de reconnaître la mission de Ḥamza. Mais les principaux responsables sont selon lui Darazī et Barda'ī: par leurs agissements inconsidérés et non approuvés par al-Ḥākim, ils ont provoqué les troubles de 408, forçant Ḥamza à se mettre à l'abri et à suspendre la *da'wa*.

La pièce cite une lettre que Ḥamza avait écrite auparavant à Darazī: malgré une forte réprimande à son égard, il lui laisse une certaine ouverture, en lui proposant de regagner le mouvement à condition de reconnaître son imamat. Suite au refus de Darazī, la rupture est devenue définitive: il est désormais l'“Adversaire spirituel”, l'incorporation d'Iblīs. Ḥamza insinue qu'al-Ḥākim l'aurait exécuté sous son instigation.

* À l'ensemble des Unitaires et à tous ceux qui ont des doutes au sujet de Notre Seigneur et de son Ami, le Résurrecteur de cette époque. * 614

De la part du serviteur de Notre Seigneur, dont la puissance est immense et la divinité exaltée. Ayant vu que les Répondants adoptent une attitude contraire aux préceptes qu'il leur a imposés, en particulier l'assentiment et la soumission envers Notre Seigneur (grand est son nom; il n'y a pas d'être à adorer en-dehors de lui!), il [= Ḥamza] leur adressa un écrit dont la lecture peut leur être salutaire, si Notre Seigneur le veut, car en lui réside le succès de toute entreprise. Vous en trouverez ici une copie littérale⁷²⁹. Si Notre Seigneur leur veut du bien, ils seront gagnants dans la religion et en ce bas monde; en revanche, s'il est mal disposé à leur égard, rien ne pourra écarter son décret ni empêcher son jugement, car il est l'Exalté Suprême.

Je me confie entièrement à Notre Seigneur et je lui demande secours en toute entreprise. Il est le Causateur de la Cause des causes, tandis que

⁷²⁷ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), I, pp. 101-107; II, pp. 175-180, 582-584. Le titre se réfère à deux des sept préceptes unitaires, promulgués par Ḥamza pour remplacer les “piliers” de l'islam.

⁷²⁸ Aussi, on pourrait s'interroger sur les raisons qui ont amené le rédacteur du Canon à insérer cette pièce dans le deuxième volume, au lieu de la mettre immédiatement après le n° 10.

⁷²⁹ Ce paragraphe introductif n'est donc pas de Ḥamza: il s'agit plutôt d'une note écrite par un copiste ou par le rédacteur du Canon; voir *supra*, pp. 94-95, 193 n. 286.

les attributs de la Cause sont [les lettres]: *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi*. Gloire à l'Unique, l'Éternel, le Permanent, le Causateur de la Cause des causes, l'Exalté qui n'a pas de pareil ni de semblable. *Il n'engendre pas* le premier Intellect et *il n'est pas engendré* à partir de l'Âme, lui le Parfait, le Très-supérieur. *Nul n'est égal à lui*⁷³⁰ en aucun monde et en aucun lieu; il est al-Ḥākīm *bi-dātihi*, isolé de ses créatures et de ses œuvres. Je le glorifie dans le bonheur et dans l'adversité; je le remercie dans la misère et dans l'opulence. Je lui soumets mon corps physique, que Notre Seigneur a formé à partir des quatre éléments, mon âme qui fait croître mon corps, ainsi que mon cœur et tout ce qu'il contient, émanant de l'Esprit Pur (*ar-rūḥ az-zakīya*), de l'Intellect Universel, du Jugement Spirituel, de la Science matérielle (*al-'ilm al-ḡirmānīya*), de la Compréhension corporelle (*al-fahm al-ḡusmānīya*) et de la Matière étincelante (*al-hayūlā aṣ-ṣa'ānīya*)⁷³¹, grâce auxquels je suis en mesure de connaître le Seigneur; je soumets ma chair, mon sang, mes cheveux, ma peau et tous mes membres à la divinité la plus noble⁷³², l'essence du Seigneur Suprême, le Très-Haut, de toute éternité. Mon âme approuve tout ce que Notre Seigneur a voulu m'assigner. * Rien n'est plus magnanime que sa nature, plus exalté que son pouvoir! Aucun homme ne peut percevoir l'essence de sa divinité; aucun biographe n'est en mesure de saisir le fond de sa conduite. Il fait ce qu'il veut comme il le veut, sans que son jugement ne rencontre la moindre résistance, car il est l'Adoré, l'Existant. Gloire à lui, qui s'élève très haut au-dessus de ce que disent les associateurs et les mécréants. *Il sait ce qui se trouve devant les hommes et derrière eux, alors que ceux-ci n'embrassent, de sa Science, que ce qu'il veut. Son trône s'étend sur les cieux et sur la terre: leur maintien dans l'existence ne lui est pas une charge. Il est le Très-Haut, l'Inaccessible*⁷³³.

Venons-en au fait. Assemblée de Répondants, j'ai appris l'affaiblissement de votre ferveur religieuse et les doutes qui ont surgi parmi vous au sujet du Maître de votre époque, après avoir vu que la Vérité a été occultée (*istitār*) et que l'associationnisme s'est ravivé parmi les hommes⁷³⁴. *Vous vous êtes fait une idée fausse de Notre Seigneur; vous êtes un peuple perdu*⁷³⁵. Ne savez-vous pas que Notre Seigneur construit et démo-

⁷³⁰ S. 112: 3-4.

⁷³¹ Allusion aux cinq catégories d'êtres que Ḥamza évoque à plusieurs reprises dans ses écrits; voir *supra*, p. 194 n. 288.

⁷³² Ce passage est cité dans le "Catéchisme"; voir Azzi (1992), §74, p. 282; Branca (1996), §71, pp. 54-55, 101-102.

⁷³³ S. 2: 255.

⁷³⁴ Ḥamza se réfère à l'interruption de la *da'wa* en 409; cf. *supra*, p. 207 n. 335.

⁷³⁵ S. 48: 12.

lit⁷³⁶, et qu'il détruit sans construire; qu'il défait les choses par sa Sagesse pour ensuite les réparer? Chacune de ses actions témoigne d'une Sagesse divine, sans que vous en soyez conscients. Il ne vous manifestera sa Sagesse qu'après un certain temps. Il vous fera connaître alors en quoi consiste la véracité des croyants unitaires, le mensonge des associateurs, la fausseté des gens de mauvais aloi; il vous montrera ce que renferme le cœur des mécréants, afin que ceux qui doivent périr périssent sans la moindre ambiguïté et que ceux qui doivent vivre vivent, en toute clareté, car Notre Seigneur a pouvoir sur toute chose. Sa lumière ne s'éteint jamais; il ne retire jamais ses voiles pour ses amis⁷³⁷; il ne démolit jamais une chose sans en construire une meilleure, plus puissante et plus grande, et il n'abandonne jamais les hommes à leur sort. Tout le monde dit: "Allāh ne ferme à quiconque la porte de sa générosité sans en ouvrir plusieurs autres". La porte désigne ici l'Argument des hommes et leur instructeur, qui les introduit dans l'Unité et la connaissance de Notre Seigneur. Allāh, c'est la divinité (*lāhūt*) de Notre Seigneur. Il ne cachera aux hommes son serviteur, qui leur montre la voie vers son adoration, que pendant quelques jours, car il a l'intention de le manifester à tous les hommes, de le soutenir par sa puissance et son inspiration, et d'organiser la terre entière * avec droiture par son entre-

* 616

Assemblée de Répondants, vous avez entendu dans les "Séances de la Sagesse" que lorsque le Résurrecteur de la Vérité paraîtra, il brisera la croix, tuera le porc, transformera les épées en faucilles et prendra les maisons (*buyūt*) pour demeures (*manāzil*)⁷³⁸. À ce moment, il tombera

⁷³⁶ Le manuscrit *γ* (fol. 18a) porte au-dessus de "construit" la glose *fi t-tāmina* ("dans la huitième") et au-dessus de "démolit" *fi t-tāsi'a* ("dans la neuvième"). Ces indications s'éclairent à la lumière du "Catéchisme": "Question: Combien d'années a duré cette Manifestation? Réponse: Toute la huitième. Il s'est absenté durant la neuvième, parce qu'elle fut une année d'épreuve et d'obscurité. Ensuite, il s'est manifesté au début de la dixième, pendant toute la onzième et au début de la douzième. Puis il a disparu et il ne se manifestera plus qu'au Jour du Jugement" (Azzi [1992], § 11, p. 263; Branca [1996], § 10, pp. 53, 70. La "huitième" est donc l'année 408, la "neuvième" 409, et ainsi de suite. Ces mêmes gloses reviennent tout au long du traité, accentuant ainsi que tout s'y réfère aux événements de 408-409; cf. de Sacy (1838), I, p. 103.

⁷³⁷ Sans les voiles derrière lesquels il se cache, les hommes ne seraient pas en mesure de le connaître, car ils seraient aveuglés par sa lumière étincelante; cf. *supra*, p. 315 n. 717.

⁷³⁸ Le terme *bayt* / *buyūt* doit être pris ici en son sens astrologique, comme l'équivalent de *oikos* ou *domus* dans l'astrologie gréco-latine: il désigne les "maisons" des planètes, c'est-à-dire le signe du zodiaque abritant une planète donnée (le soleil, p. ex., a pour maison le Lion); cf. Ullmann (1972), p. 353. Certains textes ismaéliens, en particulier la

du ciel une pluie abondante, la terre produira toutes sortes de plantes et elle sera remplie de justice et d'équité, comme elle est maintenant pleine d'injustice et de tyrannie⁷³⁹. Notre Seigneur m'a fait parvenir son inspiration, de sorte que j'ai pu faire tout cela. Vous en avez été les témoins oculaires. Car la croix se réfère à l'Énonciateur, vu qu'il possède douze dignitaires; par ailleurs, chaque Énonciateur en a douze. Or Jésus, le fils de Joseph, qui est le cinquième Énonciateur, a dit à ses disciples: "Je monte vers mon père et votre père; tenez vos reins ceints, prenez vos croix et suivez-moi"⁷⁴⁰. Par la croix, il se désigne lui-même avec ses douze dignitaires. Moi, j'ai brisé les contraintes légales de leur Loi avec les sciences véritables et unitaires. Le porc, c'est l'Adversaire spirituel⁷⁴¹ qui s'assimile lui-même à Notre Seigneur. Je l'ai appelé; il s'est résigné à mon appel et a consenti à adorer [Notre Seigneur] devant moi, par nécessité et non par conviction religieuse. Les épées désignent l'inspiration que Notre Seigneur m'a accordée pour faucher les hypocrites et les rebelles par la puissance de Notre Seigneur. Les maisons, ce sont le Devançant, le Suivant, l'Énonciateur et le Fondement, dans lesquels les hommes ont cru que résidait l'Essence divine (*ma'nā*)⁷⁴². Je vous ai montré, ainsi qu'à l'ensemble des Unitaires, que tous ne sont que des serviteurs: ce sont des "demeures" (*manāzil*), comme on parle des "demeures de la lune" ou des "demeures des planètes". La pluie tombant du ciel, c'est la science de la Vérité, par laquelle Notre Seigneur m'a inspiré. Les plantes de la terre se réfèrent au fait que les Répondants l'écoutent et la reçoivent de lui. "La terre — c'est-à-dire le Propagandiste — sera remplie de justice et d'équité", à savoir l'Unité de Notre Seigneur et son adoration publique, "comme elle est maintenant pleine d'injustice et de tyrannie", notamment la futilité des deux Lois.

Risāla al-Muḏhiba attribuée au Qāḏī an-Nu'mān et le *Kitāb al-Fatārāt* attribué à Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, soutiennent que le Qā'im, après avoir brisé la croix et tué le porc, prendra demeure dans le ciel, se mêlera aux corps célestes, avant de s'unir à l'Âme Universelle; cf. Madelung (1961), p. 89; Halm (1975), p. 96, 99-100; Marquet (1989), p. 162.

⁷³⁹ Ce passage résume plusieurs prophéties annonçant l'apparition du Qā'im ismaélien; cf. Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *Kaṣf*, p. 33; Halm (1986), p. 51; Ivanow (1942), pp. 114-115; van Ess (1977), p. 60. Il s'agit pour la plupart de traditions que l'ismaélisme possède en commun avec le chiisme imamite et le sunnisme, qui les appliquent respectivement à l'avènement du douzième Imām et de Jésus comme Mahdī; cf. Attema (1942), pp. 101, 107; Corbin (1972), IV, p. 305; Sachedina (1981), pp. 173-179. Ḥamza attribuait donc à sa mission une portée messianique.

⁷⁴⁰ Cf. Matth. 10: 38; 16: 24; Luc 12: 35; Jean 20: 17.

⁷⁴¹ Il résultera de la suite de l'exposé que l'Adversaire spirituel n'est autre que Darazī.

⁷⁴² Il s'agit des chiites "extrémistes", dont les Nuṣayrīs, qui considèrent le Fondement 'Alī comme une incorporation du *Ma'nā* (voir *supra*, p. 314 n. 711), ainsi que des chrétiens qui prêchent la même doctrine au sujet de l'Énonciateur Jésus.

Vous avez entendu ce qui a été lu dans les “Séances de la Sagesse” concernant l’épreuve liée à l’Imām, comment il se cachera et se transportera d’un endroit à l’autre, en changeant simplement de cachette, sans prendre une autre apparence (*tağyīr*) et sans entrer en occultation (*ḡayba*)⁷⁴³. * L’Imām, c’est le serviteur de Notre Seigneur et son esclave, Ḥamza b. ‘Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l’épée de Notre Seigneur et l’ampleur de son pouvoir. En lui réside l’extermination des rebelles et des opposants. Il s’agit d’une épreuve par laquelle il vous punit, car il vous a accordé ce qu’il n’avait accordé à personne en aucune ère. Il vous a manifesté son Unité et son culte qui n’avaient été manifestés en aucun des siècles précédents. À l’époque de son serviteur, le Guide, il vous a accordé des bienfaits qu’il n’avait encore accordés à personne en aucun lieu, de sorte qu’aucun chef de police, aucun gouverneur, aucun inspecteur des routes n’avait quelque pouvoir sur vous, sauf pour vous faire du bien. Lorsque les rebelles tuèrent trois de vos frères, Notre Seigneur ordonna d’en exécuter cent parmi eux, alors que le Coran dit seulement: *vie pour vie*⁷⁴⁴, et rien de plus. Pourtant, vous ne l’avez pas remercié; vous ne l’avez pas adoré comme il vous incombait de le faire; vous n’avez témoigné envers son Unité aucune intention sincère et vous n’avez pas adopté les règles que je vous avais prescrites dans mes écrits, à savoir la véracité du langage, la protection des frères, l’assentiment face à l’action de Notre Seigneur et la soumission à ses ordres. Bien au contraire, vous avez pris envers moi une attitude hypocrite en ce qui concerne son adoration et la profession de son Unité; vous avez mis en doute ses promesses et vous avez craint les créatures, alors qu’il était préférable que vous craigniez la punition de Notre Seigneur et espériez sa miséricorde et sa récompense. En outre, vous avez altéré mes paroles, en m’attribuant des propos que je n’ai jamais tenus, et vous avez renié la grâce et les bienfaits qui vous

* 617

⁷⁴³ La disparition de Ḥamza durant toute l’année 409 n’était pas une “occultation” (*ḡayba*) dans le sens eschatologique, mais un retrait temporaire pour des raisons de sécurité: cf. *supra*, p. 207 n. 335.

⁷⁴⁴ S. 5: 45. Selon le récit confus fait par Ḥamza dans la pièce n° 10 (voir *supra*, pp. 220-222), trois Unitaires perdirent la vie lors des troubles à la Mosquée de ‘Amr. Peu après, au cours du siège de la Mosquée Raydān, les partisans de Ḥamza prirent leur revanche: grâce à une intervention miraculeuse d’al-Ḥākīm, une poignée d’entre eux réussit à tuer un nombre incalculable d’adversaires armés jusqu’aux dents. Plus proche toutefois de ce que dit Ḥamza dans le présent traité, est la version des faits donnée par Yaḥyā b. Sa’īd (voir le passage cité *supra*, p. 23): sept Unitaires furent tués à la Mosquée de ‘Amr, suite à quoi al-Ḥākīm “poursuivit un certain nombre d’habitants de Miṣr et tua soixante-dix hommes”. Quoi qu’il en soit, Ḥamza veut montrer qu’al-Ḥākīm accorda aux Unitaires une vengeance bien plus grande que celle prescrite par la loi du talion énoncé dans le verset coranique.

étaient accordés. Aussi, Notre Seigneur a-t-il transformé l'eau fraîche qui était votre boisson⁷⁴⁵ en une eau bouillante et une vapeur brûlante, et il a changé la sécurité qui était la vôtre en crainte et en tourments. *Nous n'avons pas été injustes envers eux, mais ils étaient eux-mêmes injustes*⁷⁴⁶. *Allāh ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est en lui. Quand Allāh veut un mal pour un peuple, nul ne peut repousser*⁷⁴⁷ son décret.

Vous avez entendu ce qu'on dit dans la Séance: "ils consacrent leurs études à un autre qu'Allāh, enseignent la science sans l'action⁷⁴⁸ et revêtent une peau de mouton, tout en ayant un cœur de loup; leurs langues sont plus douces que le miel, mais leurs actions sont plus amères que le myrrhe". Est-ce moi qui vous ai égarés ou est-ce vous qui vous êtes révoltés contre moi? Moi, je jure que je vous ai été envoyé comme une épreuve, car je laisse le doux parmi vous dans le désarroi. Le doux se réfère * au Propagandiste de ce moment et le propos s'applique à vous, car les peaux de mouton symbolisent l'aspect apparent des croyants, qui s'en revêtent sans connaître la vérité, ni la preuve. Les cœurs désignent les Imāms. Il parle de "cœurs de loup", signifiant par là les Imāms de l'errance. Les langues sont les Arguments et leurs actions sont plus amères que le myrrhe, ce qui signifie l'Adversaire spirituel, que le Seigneur tient éloigné de sa miséricorde. Cette épreuve est la fonte (*sabka*), comme on fond de l'argent dans le feu, afin que le cuivre qu'il contient soit consumé et qu'il ne reste que l'argent pur. Il reçoit alors un autre nom: on le dit brûlant et ardent, alors qu'on ne dit pas des dirhams qu'ils sont ardents. Il en va de même du Répondant: si le doute s'installe en lui et s'il subit cette épreuve, il perd sa fierté et manifeste la mort qui est en lui. Celui qui a une foi profonde en sa religion et dont les paroles sont véridiques et les actions droites, gagne davantage de certitude et de foi à mesure que l'épreuve se prolonge. Le feu, à mesure que sa chaleur augmente, purifie davantage l'essence de l'argent pur et blanc. Il en va de même avec l'Unitaire chaque fois que Notre Seigneur désire l'éprouver, à condition qu'il accepte avec assentiment et patience le décret divin, au

* 618

⁷⁴⁵ Voir *supra*, p. 133 n. 41.

⁷⁴⁶ S. 43: 76.

⁷⁴⁷ S. 13: 11.

⁷⁴⁸ Les auteurs ismaéliens fatimides insistent sur la nécessité d'un strict équilibre entre "le culte par l'action" (*al-'ibāda al-'amaliya*) et "le culte par la connaissance" (*al-'ibāda al-'ilmīya*); cf. De Smet (1995), pp. 21-22.

⁷⁴⁹ Massignon (1975), II, p. 366 n. 6, met cette phrase en rapport avec la célèbre exclamation d'al-Hallāḡ: "Quand bien même Tu me hacherais par la souffrance, morceau par morceau, je ne ferais que T'aimer davantage, davantage".

point de dire: “si dans votre amour vous me découpiez pièce par pièce, mon amour ne ferait qu’accroître en proportion du vôtre”⁷⁴⁹. *Il sera parmi les bienheureux*⁷⁵⁰. En outre, il dit: *Nous vous éprouvons par un peu de crainte dans la religion, de faim* — les âmes étant affamées de la science véritable —; *par des pertes légères de biens* — les livres accumulés —, *d’honneurs* — les dignitaires de l’Unité — *ou de récoltes*: les bienfaits de la science. *Annonce la bonne nouvelle à ceux qui sont patients* — les Unitaires —, *à ceux qui, lorsqu’un malheur les atteint dans la religion disent: Nous sommes à Dieu* — nous lui soumettons nos affaires — *et nous retournons à lui*⁷⁵¹ bon gré mal gré, par une contrainte imposée à chacun, selon la volonté et le pouvoir de Notre Seigneur. Cette épreuve qui vous est arrivée, je vous l’avais annoncée et je vous avais conseillé de ne pas entreprendre d’actions qui vous feraient mériter une punition.

* La première chose contre laquelle je vous avais mis en garde, c’est * 619 Naštakīn ad-Darazī, Barḍa’ī et leurs compagnons⁷⁵², ainsi que les actions criminelles dont ils sont les auteurs. Je vous ai expliqué dans l’écrit intitulé “La proclamation et le degré ultime”⁷⁵³ que la véracité se réfère à l’Imām, qui n’est autre que moi, et le mensonge à l’adversaire de l’Imām. Or, *sidq*⁷⁵⁴ (“véracité”) se compose de trois lettres, tout comme *kidb* (“mensonge”): les deux mots se ressemblent donc par le nombre des lettres, mais ils diffèrent par la forme et la signification. Sachez que Darazī et Barḍa’ī ont parlé sans connaissance et sans science; ils ont agi sans mandat de Notre Seigneur et ils ont élevé une construction sans fondement. Le malheur qui frappa un d’eux ne lui est arrivé que parce qu’il le méritait, par la justice du Seigneur qu’il exerça par mon entremise, car j’ai soumis son nom à sa divine Majesté, parmi un grand nombre d’autres noms⁷⁵⁵. À de multiples reprises, il m’a demandé de lui faire parvenir quelques uns des écrits que j’ai composés sur l’Unité. Je ne l’ai jamais fait, car j’avais détecté en lui une intention criminelle. Aussi, l’auteur de la Loi a-t-il dit: “Craignez l’œil intuitif (*firāsa*) du croyant,

⁷⁵⁰ S. 28: 67.

⁷⁵¹ S. 2: 155-156.

⁷⁵² Voir *supra*, n° 10, pp. 217-218.

⁷⁵³ Il s’agit de la pièce n° 9.

⁷⁵⁴ Rappelons que les Druzes écrivent ce mot toujours avec un *sin*.

⁷⁵⁵ Ḥamza insinue donc avoir joué un rôle dans l’exécution de Darazī par al-Ḥākīm. Celle-ci aurait alors eu lieu au plus tard début 410, sans doute au Caire, ce qui contredit la thèse défendue par certains chercheurs modernes, selon laquelle il aurait été envoyé au Wādī at-Taym en Syrie, sans doute pour l’éloigner de la capitale; cf. Dupont (1994), pp. 27-28; Hodgson (1962), p. 6. La tradition druze soutient de même que Darazī, fuyant l’Égypte, s’était réfugié au Wādī at-Taym et qu’il fut enterré à Nabī Šīt, près de Kfayr; cf. Dupont (1994), p. 25; Bryer (1975), p. 81.

car c'est avec la lumière d'Allāh qu'il voit"⁷⁵⁶. Le croyant désigne ici l'Imām, qui n'est autre que moi; Allāh, c'est la divinité de Notre Seigneur. Je l'ai donc regardé avec la lumière de Notre Seigneur et son inspiration, et je ne lui ai rien communiqué de ce qu'il demandait. Alors, plongé dans l'orgueil, il a dit: "Je suis meilleur, plus puissant et plus élevé que lui"⁷⁵⁷. Mais il ignorait qu'il s'agissait du vainqueur, qui bénéficie du secours du Seigneur. *Tel est, en vérité, son Ordre: quand il veut une chose, il lui dit: "Sois!" et elle est. Gloire à celui qui détient en sa main la royauté de toute chose! Vous serez ramenés vers lui!*⁷⁵⁸

Quant à Barda'ī, je lui ai envoyé un message pour l'inviter à professer l'Unicité de Notre Seigneur et à l'adorer. Il a juré par Notre Seigneur qu'il ne se rallierait à cette doctrine que par un ordre écrit (*tawqī'*) émanant de Notre Seigneur. Mais Darazī lui ayant envoyé un messenger avec trois dinars et la promesse de recevoir une monture et des robes d'honneur, il passa de son côté⁷⁵⁹. Darazī lui ouvrit les portes du * malheur et de l'impiété. Je possède par écrit les noms de tous ses compagnons, avec les pactes qu'ils ont conclus en présence de témoins dignes de foi, dans lesquels ils s'engagent à ne jamais renoncer à ce qu'ils ont appris de moi, et que, si un d'eux le ferait quand même, il romperait tout lien avec Notre Seigneur, alors que Notre Seigneur serait libre de le châtier comme il veut, sans la moindre restriction: s'il voudrait le punir par la mort, libre à lui de le faire selon sa volonté et son vouloir. Je leur avais conseillé, comme à vous d'ailleurs, de ne maudire aucun de ceux qui ont précédé⁷⁶⁰ et de ne pas approuver les actions honteuses, ni les apparentes, ni les cachées, et [je leur ai fait savoir] qu'en transgressant ces interdits, ils s'exposeraient à la vengeance de Notre Seigneur, qui les ferait quitter l'enveloppe charnelle (*qamīš*) dans laquelle ils l'adorent actuellement. Car il peut agir à leur égard selon sa volonté et son vouloir: s'il les punit, c'est à cause de leurs mauvaises actions; en revanche, s'il leur fait miséricorde, c'est uniquement par bienveillance et clémence, et non suite à un mérite quelconque de leur part.

* 620

⁷⁵⁶ Ce *ḥadīṭ*, cité e.a. par al-Quṣayrī, *ar-Risāla al-Quṣayrīya*, II, p. 386, sert à légitimer la *firāsa* ou physiognomonie; cf. Fahd (1966), p. 379; Id., "Firāsa", dans *EF*, II, p. 938.

⁷⁵⁷ Ces mots rappellent les paroles orgueilleuses d'Iblīs rapportées par le Coran, S. 7: 12; 38: 76.

⁷⁵⁸ S. 36: 82-83.

⁷⁵⁹ À en croire Ḥamza, Barda'ī était à l'origine un concurrent qui travaillait pour son propre compte; il choisit ensuite le camp de Darazī après avoir été acheté par lui; cf. Hodgson (1962), p. 9.

⁷⁶⁰ Par un décret de 397, al-Ḥākim avait formellement interdit de "maudire les anciens" (*sabb as-salaf*), à savoir les adversaires de 'Alī et des chiites, par crainte manifeste des réactions anti-ismaéliennes des musulmans égyptiens, dont la majorité était restée fidèle au sunnisme; cf. Halm (1986), p. 37. Il n'était donc pas prudent pour les Unitaires de braver les interdits d'al-Ḥākim, tout en provoquant inutilement ses sujets.

J'ai écrit une lettre à Naštakīn ad-Darazī et je lui ai fait savoir qu'à tout sens apparent correspond un sens caché, et qu'ils sont comme l'âme et le corps, l'un ne pouvant subsister sans l'autre. Ce que tu prétends dévoiler, lui ai-je dit, tu n'en as pas le pouvoir et tu n'es pas habilité à le faire, car cette tâche comporte une âme et un corps, alors que toi, tu ne possèdes aucune de ces deux choses. En effet, l'âme c'est la science véritable dont tu es dépourvu, car tu ignores son ampleur. Moi, par contre, j'ai fait connaître de cette science véritable et cachée plus que tu es en mesure de comprendre, toi ainsi que tous les hommes, et cela grâce à l'inspiration de Notre Seigneur, et non par ma propre force, ni par mon pouvoir personnel. Lui seul mérite d'être glorifié et remercié. Le corps, c'est l'épée que Notre Seigneur m'a promise, et il tient toujours ses promesses. Si donc tu prétends avoir la foi, reconnais mon imamat comme tu l'avais fait au début, afin que tu puisses convaincre les partisans des Psaumes par les Psaumes, les partisans de la Thora par la Thora, les partisans du Coran par la lettre de la révélation (*tanzīl*), les partisans du sens caché par l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*) même, et les partisans de la logique par les différentes parties du monde, les sphères et les preuves rationnelles, ainsi que par eux-mêmes. Le but est de montrer à chacun d'eux * la fausseté de la religion qu'il professe, l'authenticité de l'adoration de Notre Seigneur et de la profession de son Unicité, la nécessité de se dissocier d'Iblīs et de son parti, sans toutefois maudire un des prédécesseurs, car la malédiction n'ajoute rien à la religion et ne lui enlève rien. Adresses-toi aux gens de la façon la plus honnête, puisque Notre Seigneur aime ceux qui font le bien. Si tu agis de la sorte, les cœurs des hommes s'inclineront vers nous et leurs langues cesseront de dire du mal de nous, jusqu'au jour où Notre Seigneur décidera de les décimer et de me remettre l'épée de sa vengeance. À ce moment seront réunis l'âme et le corps, le temps et l'espace, le possible, l'épée, la science et le pouvoir. Aucun hypocrite n'échappera à l'anéantissement, aucun associateur ne pourra se soustraire à l'approche de la mort. Quiconque sera épargné par l'épée, devra payer tribut, comme je l'ai expliqué dans l'épître intitulée "La proclamation et le degré ultime"⁷⁶¹. Comme marque distinctive, les adversaires de 'Alī devront teinter la partie gauche de leur manche en couleur grise et dans leurs oreilles ils devront porter deux anneaux de plomb d'un poids de vingt dirhams, alors que leur tribut s'élèvera à deux dinars et demi: ce sont les juifs de la communauté de Muḥammad. Ceux qui adhèrent au Fondement mais rejettent Notre Seigneur devront porter

* 621

⁷⁶¹ Le passage qui suit figure presque textuellement dans le traité n° 9; voir *supra*, pp. 204-205.

comme marque distinctive dans leurs oreilles deux anneaux de fer d'un poids de trente dirhams; la partie droite de leur manche devra être teinte en noir et leur tribut s'élèvera à trois dinars et demi: ce sont les associateurs chrétiens de la communauté de Muḥammad. Les hypocrites et les apostats, qui se détournent de l'Unicité de Notre Seigneur et de son adoration, devront porter comme marque distinctive dans leurs oreilles deux anneaux de verre noir d'un poids de quarante dirhams; à hauteur de la poitrine, leurs vêtements devront être teintés en couleur de plomb gris et ils porteront sur la tête un bonnet pointu en peau de renard; leur tribut s'élèvera à cinq dinars par an: ce sont les Mages hypocrites de la communauté de Muḥammad. Alors, Notre Seigneur se fera voir dans tout son éclat à ses serviteurs. On demandera: *À qui donc la Royauté appartiendra-t-elle en ce Jour*⁷⁶² et en tous les jours? Et on répondra: "À Notre Seigneur al-Ḥākim, l'Irrésistible, le Magnanime, le Tout-puissant, lui qui est très élevé au-dessus de ce que disent les associateurs et les apostats".

* Assemblée de Répondants, gardez-vous de désapprouver n'importe * 622
quelle action de Notre Seigneur à votre égard ou d'avoir à son sujet une mauvaise pensée, car vous seriez parmi les perdants dans la religion. Soumettez-vous plutôt à ses ordres afin que vous soyez saufs, montrez vous satisfaits de ses décrets, patients sous l'épreuve qu'il vous fait subir, reconnaissants pour ses grâces et ses bienfaits. Or, Notre Seigneur tient toujours ses promesses et il n'a pas l'habitude d'opprimer les serviteurs. Il parachève (*mutimm*) sa lumière par mon entremise, malgré la réprobation des associateurs. Réjouissez-vous de ses promesses et vouez-lui une adoration sincère, afin qu'il vous apporte la certitude de la foi.

J'en ai élevé une copie vers sa divine Majesté au mois de Rabī' II, la deuxième année de l'ère du serviteur et esclave de Notre Seigneur, Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre Seigneur. Il n'y a pas d'être à adorer en dehors de lui. La glorification ne revient qu'à Notre Seigneur seul, dans le bonheur et dans l'adversité, dans la misère et dans l'opulence. Il me suffit et je me confie entièrement à lui. Quel excellent protecteur!

Fin de l'épître, par la gloire de Notre Seigneur seul.

⁷⁶² S. 40: 16.

17. Épître sur la transcendance, adressée à l'ensemble des Unitaires⁷⁶³

En cette épître, datée de Ġumādā II 410 (octobre 1019), Ḥamza applique sa vision dualiste du monde, telle qu'il l'avait présentée dans "Le dévoilement des Vérités" (n° 13), à la hiérarchie des *ḥudūd*. Il le fait en polémisant contre les Ismaéliens, qui admettent une distinction fondamentale, ontologique, entre les cinq dignitaires supérieurs (Sābiq, Tālī, al-Ġadd, al-Faṭḥ, al-Ḥayāl), conçus comme des entités spirituelles et inaccessibles aux sens, et les dignitaires inférieurs (Nāṭiq, Asās, Imām, Ḥuġġa, Dā'ī), qui constituent la hiérarchie de la *da'wa* en ce bas monde. Pour Ḥamza, par contre, tous les dignitaires sont incorporés: ils sont continuellement présents en ce monde et s'y manifestent en revêtant une enveloppe charnelle. En outre, il reconnaît, contrairement aux Ismaéliens, une double lignée de dignitaires qui, toutefois, portent les mêmes titres: les *ḥudūd* "louables", au service de la prédication de l'Unicité de Notre Seigneur, face auxquels se dressent leurs homonymes "blâmales", chargés par l'Adversaire de prêcher l'associationnisme. Aux débuts de l'islam, ces derniers étaient incorporés en Muḥammad, 'Alī, Abū Bakr, 'Umar et 'Uṭmān; sous al-Ḥākim, ils prirent les traits des principaux représentants de l'ordre religieux et juridique fatimide.

Au sommet de la hiérarchie, immédiatement en-dessous de la divinité, se situe l'Intellect, qui n'est autre que l'Imām, Ḥamza. Un *ta'wīl* des prérogatives accordées par la loi chiite aux imāms des mosquées du vendredi doit prouver la prééminence de l'Imām, Ḥamza, sur l'ensemble des dignitaires: lui seul a le droit d'enseigner la doctrine, alors que tous les autres lui doivent une obéissance totale.

* Élevée vers sa divine Majesté, elle fut approuvée.

* 623

Je me confie entièrement à Notre Seigneur al-Bār, le Très-Savant, l'Exalté Suprême, le Juge par excellence, qui ne peut être saisi ni par les pensées, ni par les imaginations, mais s'élève au-dessus de la description et de la perception des hommes. [Les lettres] *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi* se réfèrent aux propagandistes de son serviteur, l'Imām.

De la part d'un serviteur qui connaît Notre Seigneur en public et dans le secret, l'adore en chaque ère et à chaque époque, se prosterne devant son unité dans la joie et la détresse, montre le chemin qui mène à la profession de l'Unicité et à la foi, et interdit le crime et la calomnie; de la part donc de l'esclave de Notre Seigneur, Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le

⁷⁶³ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), II, pp. 143-144, 219-223, 278-282, 596-597. Le terme *tanẓīh*, que nous traduisons ici par "transcendance", est employé en théologie musulmane dans le sens de: "dépouiller Dieu de tout attribut propre à ses créatures". Cette "voie négative", dictée par la transcendance absolue de la divinité, est une composante majeure du *tawḥīd* ismaélien; voir *supra*, pp. 38-39; De Smet (1995), pp. 36-37, 91.

Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre Seigneur et l'ampleur de son pouvoir. Son serviteur ne se confie à aucune créature; il n'adore ni une personne ni des formes, mais au contraire une divinité universelle, un dieu éternel, un créateur depuis toujours, qui manifesta aux hommes son humanité et dont le lieu (*maqām*)⁷⁶⁴ fut nommé al-Ḥākim, bien qu'il soit exempt de noms, d'attributs et d'actions, trop exalté pour être accessible à l'imagination des hommes, éminemment élevé par son pouvoir au-dessus du Devançant, du Suivant, de l'Énonciateur, du Fondement et de l'Imām. À tous ceux qui croient en al-Ḥākim, al-Bār, l'Exalté, et professent son Unicité, située en-dehors du temps et de l'éternité. Que le Seigneur vous donne de la fermeté, qu'il vous guide et qu'il apporte son secours, à nous et à vous, par les bienfaits qu'il vous a octroyés, car il est un Bienfaiteur tout-puissant.

Venons-en au fait. Je glorifie devant vous Notre Seigneur. Nous n'avons d'autre Seigneur que lui! Il a ordonné, à vous et à moi, de montrer de la gratitude pour ses faveurs et ses bienfaits, lorsqu'il vous manifesta son unité; il ordonna de reconnaître la transcendance (*tanzīh*) de sa nature divine (*lāhūt*) face à ses créatures et aux serviteurs de sa prédication, et d'approuver ce que je vous ai expliqué dans l'écrit intitulé "L'Isolé en-soi" (*al-Munfarid bi-dātihi*)⁷⁶⁵, tout en proclamant la vanité des propos tenus par ceux qui soutiennent que Notre Seigneur ne serait autre que l'Énonciateur, le Fondement ou l'Imām⁷⁶⁶. * Parmi ces gens-là, * 624 il n'y en a pas un qui ne prétend être un croyant unitaire, alors qu'en réalité ils sont tous infidèles, associateurs et hérétiques⁷⁶⁷. Ils se fabriquent une religion à base d'opinions personnelles (*ra'y*) et de raisonnements par analogie (*qiyās*), à base d'arrogance et de vaines prétentions, en s'inspirant des livres des adversaires et des démons. Aussi, ils s'écarterent du droit chemin et la lumière de la Vérité leur est occultée, de sorte qu'ils ne vont pas dans la bonne direction. S'ils regardaient avec les yeux du cœur et de la certitude, s'ils distinguaient les vérités de la foi et de la religion, s'ils laissaient le commandement à celui qui en est le dé-

⁷⁶⁴ Le *maqām* désigne l'enveloppe charnelle dans laquelle la divinité se manifeste aux hommes; voir *supra*, p. 40.

⁷⁶⁵ Ce traité, daté de l'an 410 (1019) et attribué à Ḥamza, ne figure pas parmi les *Rasā'il al-Ḥikma*, bien que les Druzes en possèdent des manuscrits; voir *supra*, p. 89; De Smet (2004), p. 421.

⁷⁶⁶ Ces lignes contiennent à la fois une polémique contre les chiïtes "extrémistes", comme les Nuṣayrīs, qui associent Notre Seigneur au Fondement 'Alī (voir *supra*, p. 314 n. 711) et contre les Ismaéliens, qui considèrent al-Ḥākim comme un de leurs Imāms.

⁷⁶⁷ En effet, Ismaéliens et Nuṣayrīs revendiquent pour eux-mêmes la qualification de *muwaḥḥidūn*; cf. Bar-Asher & Kofsky (2002), pp. 2, 19, 102.

tenteur, et s'ils choisissaient la voie médiane (*aṭ-ṭarīqa al-wuṣṭā*)⁷⁶⁸, alors ils pourraient bénéficier d'une science abondante; ils acquièrent une intelligence pure et pénétrante et ils parcoureraient le chemin le mieux tracé. Au lieu de cela, ils négligent tout lien avec l'Imām, s'adonnent aux passions humaines et associent al-Bār, le Très-Savant, aux images et aux idoles, sans succès toutefois. Dans l'écrit intitulé "L'Isolé en-soi", j'ai montré en quoi la doctrine de chacune de ces factions est fausse. Dans la présente épître, j'évoquerai brièvement les points les plus subtils, la quintessence de l'Unité et des Vérités, ce qui doit suffire à l'homme intelligent, à l'Unitaire cultivé. Car si une personne intelligente entend le début d'une phrase, elle en connaît immédiatement le milieu et la fin; il lui suffit d'en entendre la fin pour en connaître le milieu et le début, ou le milieu pour en saisir les deux extrémités. En revanche, l'ignorant ne connaît ni l'ordonnance extérieure de la phrase, ni sa signification.

Sachez donc (que le Seigneur vous guide!) que l'ensemble des noms connus parmi les croyants, comme le Devançant, le Suivant, al-Ġadd, al-Faḥ, al-Ḥayāl, l'Énonciateur, le Fondement, l'Imām, l'Argument et le Propagandiste, s'appliquent à la fois à une personne louable et à une personne blâmable. En effet, chaque dignitaire dans la prédication de l'Unité a son semblable dans la prédication de l'associationnisme et de l'hérésie, de sorte qu'un adversaire se dresse en face de lui. Tous sont présents en chaque siècle et à chaque époque. Les docteurs antérieurs ont soutenu que le Devançant, le Suivant, al-Ġadd, al-Faḥ et al-Ḥayāl sont des êtres spirituels habitant le monde supérieur et que personne ne peut voir. En tenant de tels propos, ils n'avaient d'autre but que de tromper les croyants et de les induire en erreur. Aussi, ne leur accordez aucun crédit lorsqu'ils disent: "à chaque dignitaire spirituel dans le monde supérieur correspond * un dignitaire corporel dans le monde inférieur, de sorte que l'Énonciateur correspond au Devançant, le Fondement au Suivant, l'Imām à al-Ġadd, l'Argument à al-Faḥ et le Propagandiste à al-Ḥayāl"⁷⁶⁹. Par contre, il est clairement établi que seul l'adoration de l'Existant et la profession de l'Unité de l'Adoré vous apporteront quelque profit. Certes, tous les noms louables appartiennent aux dignitaires de l'Unité, mais les auteurs des Lois et des codes légaux les ont aussi

* 625

⁷⁶⁸ La doctrine unitaire est "la troisième voie", "la voie du milieu" entre le *tanzīl* et le *ta'wīl*, entre le *ẓāhir* et le *bāṭin*; voir *supra*, p. 70.

⁷⁶⁹ Établir ces correspondances est une des préoccupations majeures des auteurs ismaéliens; voir, p.ex., Siġistānī, *Iṭbāt*, p. 128; De Smet (1995), pp. 360-368; Halm (1978), pp. 69-72, 116.

portés, car ils ont voulu s'assimiler à eux et ils se sont emparés d'eux et de leurs rangs avec violence, et ce jusqu'à l'époque que nous connaissons⁷⁷⁰. C'est cela que Salmān al-Fārisī⁷⁷¹ a voulu exprimer en disant à l'Énonciateur, au Fondement et à leurs partisans: *kerdiyō bikerdiyō wa ḥaqqi mīzat bitordiyō*⁷⁷², ce qui signifie en arabe: "On vous a instruit; vous avez acquis la connaissance, au point de l'emporter sur le Maître du Commandement (*ṣāhib al-amr*), de vous assimiler à ses amis et de prétendre à un rang auquel vous n'avez aucun droit".

Ainsi, les docteurs antérieurs ont assimilé l'Énonciateur au Devançant et ils l'ont placé au-dessus de tous les dignitaires, par crainte des hommes et par attachement aux vanités de ce monde. En réalité, le rang le plus sublime et le plus élevé est celui de l'Imām⁷⁷³. C'est lui le Devançant véritable que le Créateur a instauré avant tous les autres dignitaires; c'est lui l'Intellect dont le vulgaire pense qu'Allāh l'a créé avant toutes choses. "Il lui dit: 'Viens!'" et il est venu; puis il lui dit: 'Recule!', et il recula; il dit alors: 'par ma puissance, je n'ai créé et je ne créerai aucune chose plus belle que toi'"⁷⁷⁴. C'est l'Imām, dans lequel [Allāh] a fait le

⁷⁷⁰ Hamza explique le fait singulier que tous les dignitaires se manifestent à la fois sous une forme bénéfique et sous une forme maléfique par le caractère démoniaque de ces derniers: tout comme Iblīs, les *ḥudūd* maléfiques prennent l'apparence des dignitaires au service de l'Unicité afin de saboter leur action; cf. Bryer (1975), pp. 244-245. Ce thème connaîtra d'importants développements dans la doctrine druze ultérieure; cf. De Smet (2004: 2), pp. 24-32.

⁷⁷¹ Voir *supra*, p. 227 n. 422.

⁷⁷² Cette phrase inintelligible, censée être du persan, apparaît sous une forme quasiment identique dans tous les manuscrits, ce qui montre avec quelle minutie le texte, devenu sacré une fois le Canon constitué, a été copié pendant des siècles. Pourtant, le Druze renégat dont le témoignage fut recueilli par Petermann (1865), p. 384, remarque avec malice: "diese Worte sind wieder persisch, noch aus irgend einer andern bekannten Sprache, sondern reine Absurditäten". Il s'agit en fait d'une version corrompue de la sentence prononcée, selon la tradition chiite, par Salmān pour manifester son désaccord avec l'élection d'Abū Bakr en tant que successeur du Prophète: *kardīd o nakardīd*, ce qui est généralement traduit en arabe par *'amiltum wa mā 'amiltum* ("vous avez fait et vous n'avez pas fait"). La littérature chiite, notamment ismaélienne, transmet cette tradition en des versions multiples, parfois avec des ajouts importants; voir les références dans Massignon (1963), I, pp. 455-457, ainsi que Maqdisī, *Kitāb al-Bad' wa t-ta'rīḥ*, V, p. 193. Hamza a dû reprendre une de ces versions, non sans la plier aux besoins de sa cause. Le *'amiltum* dans la traduction qui fait suite à la citation "persane" pourrait être une corruption ancienne de *'amiltum*.

⁷⁷³ Hamza reproche aux Ismaéliens "d'associer l'Énonciateur au Devançant", c'est-à-dire d'établir une correspondance entre l'Intellect (le *Sābiq*) et le Prophète (le *Nāṭiq*). Telle fut en effet la position de Kirmānī; cf. De Smet (1995), pp. 362-364. Il s'en suit que les Ismaéliens fatimides modérés admettent la présence du Prophète sur l'Imām. Par contre, Hamza identifie l'Imām à l'Intellect. Il se rapproche ainsi des chiites extrémistes en mettant l'Imām au-dessus du Prophète, mais il s'écarte d'eux en refusant sa divinisation: l'Imām, bien qu'il se trouve à la tête de la hiérarchie, demeure un serviteur de Notre Seigneur.

⁷⁷⁴ Voir *supra*, p. 270 n. 608.

compte de tout⁷⁷⁵. Les choses véritables, ce sont les dignitaires qui agissent au nom de l'Imām. L'Imām est lumière et unique; le Seigneur le transporte comme il veut; il connaît les hommes, mais eux ne le connaissent pas. Celui que l'Imām nomma pour agir en son nom, c'est le Suivant, car il le suit dans la science. On l'appelle aussi le Fondement, parce qu'il est le fondement des Répondants, la base sur laquelle ils construisent leur édifice. Les Répondants lui doivent obéissance, aussi longtemps qu'il obéit lui-même au Seigneur et à l'Imām auquel il doit sa nomination. * Il reçoit le nom d'Imām parce que c'est lui qui leur sert d'exemple (*ya'umm*) et leur indique la voie menant vers l'adoration de Notre Seigneur. L'Imām porte également le nom de Devançant parce que c'est lui qui parvint le premier, avant tous les autres, à la connaissance du Seigneur. Son nom véritable est l'Énonciateur, parce qu'il énonce la vérité en tout siècle et à chaque époque, et appelle les hommes à professer l'Unité de Notre Seigneur. Son vicaire est nommé Fondement, parce que les Répondants construisent sur ses paroles dans la religion. On le nomme le Suivant parce qu'il remplace l'Imām et suit sa science. Le Propagandiste est nommé al-Ġadd, parce qu'il s'applique (*ġadda*) à acquérir la science auprès de l'Imām⁷⁷⁶. En outre, il est le second qui s'efforce à servir la cause des Répondants, afin qu'ils parviennent jusqu'aux degrés les plus élevés. On appelle le Licencié al-Faṭḥ, parce qu'il ouvre (*fataḥa*) aux Répondants la porte du pacte ('*ahd*) et de l'engagement (*mīlāq*). On nomme enfin le Briseur al-Ḥayāl, parce qu'il brille par sa science et son enseignement (*mukāsira*)⁷⁷⁷ comme l'imagination (*al-ḥiyāl*), car il a un certain éclat par sa parole, sans toutefois dévoiler ni expliquer [le fond de la doctrine].

Voici les cinq personnes dignes de louanges et attachées à la doctrine unitaire. Tous les noms figurant dans le Coran s'appliquent à ces cinq, bien que les docteurs les aient occultés et attribués aux auteurs des Lois associatrices. Ainsi, ils ont mis le nom du serviteur au-dessus du nom du

⁷⁷⁵ Référence à S. 36: 12, verset dans lequel les chiites voient une allusion à l'imamat: "Nous faisons le compte de tout dans un Livre clair" (*wa kulla šay'in aḥṣay-nāhu fī imāmin mubtinnin*).

⁷⁷⁶ Hamza tente, à la suite de nombreux auteurs ismaéliens (p. ex. Siġistānī, *Ifṭihār*, pp. 116-122) d'expliquer par des étymologies fantaisistes les noms al-Ġadd, al-Faṭḥ et al-Ḥayāl. L'origine de cette triade, déjà présente dans les premiers textes ismaéliens qui nous soient parvenus, demeure énigmatique, bien que plusieurs hypothèses aient été émises; cf. Corbin (1953), pp. 91-112; Halm (1978), pp. 67-74.

⁷⁷⁷ Littéralement: "le fait de briser" la résistance de l'esprit afin qu'il s'ouvre à la science. La traduction proposée par de Sacy (1838), II, p. 401, nous plonge dans une atmosphère d'épouvante: "le *Mocaser* est aussi nommé *Khiyāl*, Fantôme, parce qu'il luit, par sa doctrine et sa prédication, comme un fantôme" (!).

seigneur et ils les ont placés tous les cinq de manière à éteindre leur lumière. Toutefois, Notre Seigneur va parfaire sa lumière par mon intermédiaire, nonobstant la résistance des associateurs. Ils ont donc dit que le Devançant, le Suivant, al-Ġadd, al-Faṭḥ et al-Ḥayāl sont des êtres spirituels habitant le monde supérieur et que les hommes ne peuvent apercevoir. Ils ont dit vrai en un sens, puisque ces cinq personnes sont les esprits des Répondants, qui demeurent cachés aux yeux des ignorants. Mais ils n'ont pas expliqué aux hommes de quelle manière ils s'incorporent (*tašhīṣ*)⁷⁷⁸; ils les ont mis hors de la portée de leur entendement et ils les ont relégués dans le néant, voulant par là qu'on s'en tienne à l'Énonciateur de la Loi, à son Fondement et à leurs dignitaires. Face aux cinq êtres spirituels, qui * sont les dignitaires de l'Unité, se dressent cinq êtres corporels, à savoir les dignitaires de la loi (*nāmūs*) et de l'hérésie, de sorte que toutes les choses sont disposées en paires, dont les composantes sont opposées les unes aux autres⁷⁷⁹. Par contre, l'unité du Seigneur est manifeste, ainsi que son isolement par rapport à toutes ses créatures, car il est l'instaurateur de tout, le causateur de leur cause, le formateur de leur forme religieuse. Il ne fait pas partie des nombres et ne peut être mesuré par des unités, lui qui s'élève au-dessus de leurs descriptions. Un homme intelligent ne recherche pas le néant et ne délaisse jamais l'Existant. Si le néant est soumis à l'accroissement et à la décroissance, l'Existant est perceptible aux yeux de l'intellect et de la raison (*burhān*). Il faut donc reconnaître la vanité du néant et nier à Notre Seigneur toutes les vaines conjectures.

Un des arguments qui parlent le plus à la raison et aux sens, une des preuves les plus manifestes et convaincantes en faveur de la transcendance de Notre Seigneur par rapport à l'Énonciateur et au Fondement, montrant qu'il s'agit en fait de deux serviteurs de Notre Seigneur qui, à notre époque, sont au service de sa fonction royale — à savoir 'Abd ar-Raḥīm b. Ilyās et 'Abbās b. Šu'ayb — réside dans deux édits qui furent lus devant eux. Ils y reçoivent des titres qui ne peuvent s'appliquer qu'à l'Énonciateur et au Fondement, et à personne d'autre. Cette preuve est en même temps un argument rationnel, manifeste au premier coup d'œil pour tous les hommes, qu'ils soient musulmans ou "protégés" (*ahl ad-dimma wa l-milla*). Il en ressort que 'Abd ar-Raḥīm b. Ilyās, porteur du titre de "héritier du trône des musulmans" (*walī 'ahd al-muslimīn*)⁷⁸⁰,

⁷⁷⁸ Cette notion de *tašhīṣ* ("incorporation") marque la différence fondamentale entre l'ismaélisme et la doctrine druze.

⁷⁷⁹ Ici encore apparaît l'importance que Ḥamza accorde aux syzygies dans l'ensemble de son système: voir *supra*, pp. 50-52.

⁷⁸⁰ Une des décisions insolites qui marquent le règne d'al-Ḥākim fut la nomination, en l'an 404 (1013), de son oncle 'Abd ar-Raḥīm b. Ilyās b. Aḥmad b. al-Mahdī comme héri-

est plus proche de Notre Seigneur que ‘Abbās b. Šu‘ayb, porteur du titre de “héritier du trône des croyants” (*walī ‘ahd al-mu‘minīn*)⁷⁸¹, bien que ‘Abd ar-Raḥīm b. Ilyās n’ait aucune supériorité par rapport à ‘Abbās b. Šu‘ayb, si ce n’est que son nom est mentionné dans le prône du vendredi (*ḥuṭba*), sur les monnaies et dans les annonces officielles⁷⁸². Néanmoins, il y a là un indice suffisant pour quiconque est doté d’une fine intelligence. Or, les adeptes de toutes les Lois conviennent que la foi (*īmān*) est supérieure à la soumission (*islām*) et que les croyants sont supérieurs aux musulmans⁷⁸³. S’il n’avait pas manifesté aux hommes une sagesse profonde dans la connaissance de leurs personnes et l’apparition de leurs rangs, il faudrait que ‘Abd ar-Raḥīm b. Ilyās soit l’ “héritier du trône des

tier et successeur au trône, avec le titre de *walī ‘ahd al-muslimīn* (cf. Yahyā b. Sa‘īd, *Ta’rīḥ*, II, pp. 384-385; Maqrīzī, *Itti‘āz*, II, pp. 100-101, 103; Ibn Sa‘īd al-Mağribī, *al-Muğrib*, p. 64). En écartant son fils de la succession, al-Ḥākim rompt la continuité de l’imamat, qui se transmet, selon la doctrine ismaélienne, de père en fils. Al-Ḥākim se considérait-il à cette époque comme le dernier Imām. Le Mahdī, au règne duquel ne pourra succéder qu’un souverain profane, chargé de régler les affaires courantes en attendant la Résurrection? Le chercheur druze Makarem (1970), pp. 321-324, plaide en ce sens. Voir en outre Walker (1995), pp. 247-248; Lev (1991), p. 35.

⁷⁸¹ Yahyā b. Sa‘īd, *Ta’rīḥ*, II, pp. 414-415, est la seule source non-druze qui mentionne la nomination, par al-Ḥākim, en l’an 407 ou 408, d’un second successeur, portant le titre singulier de *walī ‘ahd amīr al-mu‘minīn*: “Al-Ḥākim plaça le fils de son oncle, l’émir Abū Ḥāšim, auquel il avait donné le titre d’héritier présomptif de l’émir des croyants, à la direction d’une grande partie des affaires” (trad. Micheau & Troupeau). La chronique d’al-Musabbihī, *Aḥbār Miṣr*, p. 105, mentionne son décès en l’an 415: “L’émir Abū Ḥāšim b. Sa‘īd mourut; il avait été *walī ‘ahd amīr al-mu‘minīn*...”. Le traité n° 18 (voir *infra*, p. 348 n. 841) confirme que cet Abū Ḥāšim est bien le *walī ‘ahd al-mu‘minīn* dont parle la présente épître, qui le nomme toutefois ‘Abbās b. Šu‘ayb. Selon l’interprétation de Makarem (1970), p. 322, tout en demeurant des souverains “profanes”, ‘Abd ar-Raḥīm avait reçu la direction des affaires politiques, tandis que ‘Abbās était chargé des affaires religieuses.

⁷⁸² Yahyā b. Sa‘īd, *Ta’rīḥ*, II, pp. 384-385: “On fit la prière en son nom dans les chaires de toutes les régions de l’empire, son nom fut gravé sur la monnaie et brodé sur les tissus d’usage (officiel), ainsi que sur les étendards” (trad. Micheau & Troupeau). Le raisonnement tortueux de Ḥamza peut se résumer comme suit: en sa qualité de *walī ‘ahd al-muslimīn*, ‘Abd ar-Raḥīm occupe, selon l’apparence extérieure, un rang plus élevé que ‘Abbās en tant que *walī ‘ahd al-mu‘minīn*. Ils incorporent respectivement l’Énonciateur et le Fondement, bien sûr dans la hiérarchie des dignitaires “blâmables”. Le caractère mensonger et futile de l’ordre hiérarchique tel qu’il fut défendu par les Ismaéliens, se manifeste par le fait que le croyant (*mu‘min*) est supérieur au musulman (*muslim*), principe sur lequel s’accordent pourtant tous les chiïtes. Dès lors, ‘Abbās ou le Fondement devrait occuper un rang plus élevé que ‘Abd ar-Raḥīm ou l’Énonciateur!; cf. Walker (1995), p. 248.

⁷⁸³ En invoquant S. 49: 14 (“Les Bédouins disent: ‘Nous croyons!’ Dis: ‘Vous ne croyez pas, mais dites plutôt: Nous nous soumettons. La foi n’est pas entrée dans votre cœur!’”), les chiïtes proclament la supériorité de la foi (*īmān*), comprise comme la connaissance de l’Imām et du sens ésotérique (*bāṭin*) de la religion, sur la soumission (*islām*) à sa lettre exotérique; dès lors, le *mu‘min* l’emporte sur le *muslim*; cf. Amir-Moezzi & Jambet (2004), pp. 34-35, et *supra*, p. 176 n. 227.

croyants” et ‘Abbās b. Šu‘ayb * l’“héritier du trône des musulmans”, * 628 compte tenu de leur proximité [envers Notre Seigneur] et la nature de leurs rangs. En constatant que leurs titres contredisent l’aspect apparent de leurs rangs, nous savons par une science certaine et de façon manifeste que ‘Abd ar-Raḥīm b. Ilyās est en fait l’Énonciateur Muḥammad b. ‘Abd Allāh et ‘Abbās b. Šu‘ayb le Fondement ‘Alī b. ‘Abd Manāf. Leur Acheveur (*mutimm*)⁷⁸⁴ est le Propagandiste Ḥatkīn⁷⁸⁵: c’est lui qu’on surnomme Abū Bakr; leur Adjoint (*lāḥiq*)⁷⁸⁶ est Ġa‘far aḍ-Ḍarīr⁷⁸⁷, c’est-à-dire ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb; en-dessous d’eux se situe le juge suprême (*qāḍī al-quḍāt*) Aḥmad b. al-‘Awwām⁷⁸⁸, c’est-à-dire ‘Uṭmān b. ‘Affān. Ces cinq personnages sont les dignitaires de la Loi extérieure: il s’agit de simulacres (*ašbāḥ*) sans âmes, car l’âme véritable, c’est la profession de l’Unité de Notre Seigneur et son adoration. Or, tous ces gens-là renient sa puissance, ne croient pas à ses bienfaits, associent d’autres divinités à son adoration, ignorent les principes et les mines de la religion, n’accordent aucune attention aux haines qu’il a manifestées et ne savent pas ce qu’il fera, à savoir le meurtre des apostats et la vente de leurs enfants dans le Sūq Māzin⁷⁸⁹, en ce jour où aucun devin (*kāhin*) ne pourra parler, où l’intercession d’un associateur perfide ne leur sera d’aucune utilité, où on verra les associateurs comme des ivrognes, bien qu’ils n’aient bu aucune boisson enivrante, aucun verre de vin; non, leurs esprits seront troublés par la crainte du Roi Tout-Puissant, par la terreur de l’épée et de l’anéantissement; ce jour, enfin, où chaque âme

⁷⁸⁴ En imamologie ismaélienne, *mutimm* est un titre porté par les Imāms, pour autant qu’ils “achèvent” la mission de l’Énonciateur; cf. Halm (1978), pp. 28, 31, 71, 116.

⁷⁸⁵ Ḥatkīn occupait le poste de *dā‘ī ad-du‘āt*; voir *supra*, p. 201 n. 313.

⁷⁸⁶ Dans la hiérarchie ismaélienne, le *Lāḥiq* est identique au *Ḥuḡḡa*: il s’agit du dignitaire qui est immédiatement subordonné à l’*Imām* ou au *Mutimm*; cf. Halm (1978), pp. 69, 134. Notons toutefois que dans les textes ismaéliens, ces noms ne recouvrent pas toujours les mêmes grades: il y a des divergences notables selon les auteurs et les époques.

⁷⁸⁷ Abu l-Faḍl Ġa‘far, dit “l’Aveugle” (aḍ-Ḍarīr), était lexicographe et grammairien. Al-Ḥākīm lui avait accordé le titre de ‘*ālim al-‘ulamā*’ et donné un poste à la *Dār al-‘ilm*; cf. Walker (1993), pp. 176-177; Walker (1999), p. 7.

⁷⁸⁸ Voir *supra*, p. 201 n. 310. Walker (1993), p. 181, s’étonne de ne pas voir figurer Kirmānī en cette liste de “dignitaires blâmables”, bien qu’il fut un adversaire implacable des tendances extrémistes dans l’entourage d’al-Ḥākīm. Mais, comme Walker remarque avec raison, Kirmānī ne semble jamais avoir occupé un poste officiel au Caire. En outre, si sa présence en Égypte est attestée pour l’année 408 — sa *Risāla al-Wā‘iza* a été écrite à Fustāt en Ġumādā II 408 (novembre 1017) — il était de retour en Iraq en 411, où il mit la dernière main à la rédaction définitive du *Rāḥat al-‘Aql*. Nous ignorons donc s’il était toujours au Caire en 410, au moment où Ḥamza reprend sa prédication; cf. De Smet (1995), p. 4. Dès lors, les rapports entre Kirmānī et les propagandistes druzes demeurent fort obscurs; voir *supra*, pp. 20-21.

⁷⁸⁹ Il s’agit de la place (*raḥba*) Māzin au Caire, mentionnée par Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, II, p. 49.

sera rétribuée en fonction de ses mérites, sans qu'ils pourront compter sur la moindre miséricorde.

Assemblée de ceux qui professent l'Unicité de Notre Seigneur, je vous ai indiqué la voie et j'ai élargi pour vous le chemin étroit. Écartez-vous des voies de l'associationnisme et de l'errance; suivez plutôt les chemins qui mènent dans la bonne direction et permettent d'atteindre la perfection. Sachez que tout homme qui se trouve à la tête d'un peuple et marche devant eux, est leur *imām*, pour autant qu'il leur serve d'exemple par ses paroles et ses actes. Mais, il y en a qui sont dignes de louanges et d'autres qui sont blâmables, comme il dit: *Combattez les chefs de l'infidélité. Ils ne respectent aucun serment. Peut-être cesseront-ils*⁷⁹⁰. Il s'agit là des chefs de la Loi et des codes légaux. Les musulmans croient que l'imamat revient à un grand nombre de savants, comme aš-Šāfi'ī, Abū Ḥanīfa, Mālik, Sufyān at-Tawrī⁷⁹¹ et beaucoup d'autres, trop pour énumérer. Ils les considèrent comme des *imāms* uniquement parce qu'ils interdisent * par leurs paroles l'illicite et recommandent le licite. Aussi, ils suivent leur exemple, raison pour laquelle ils leur attribuent l'imamat. Chacune de ces cinq personnes que nous avons mentionnées est *imām* pour quiconque leur voue son obéissance, les suit et accepte leur doctrine. Leur chef, leur *imām* suprême, est l' "héritier du trône des musulmans", puisqu'il occupe le rang de l'Énonciateur Muḥammad b. 'Abd Allāh. Dès lors, opposez-vous à eux dans vos cœurs; dissociez-vous de leurs croyances se rapportant à Notre Seigneur al-Bār, le Très-Savant, l'Exalté Suprême, le Juge par excellence, qui s'élève au-dessus de leurs descriptions. Ils ne voient en lui qu'une simple forme humaine, alors que la puissance de Notre Seigneur est bien plus élevée et que sa divinité n'a aucun lien avec leurs descriptions.

À ces cinq personnes corporelles, existantes, apparentes, vouées au service de la Loi puisqu'elles assument la prédication de l'hérésie, correspondent cinq personnes spirituelles, dont la tâche est de mener la prédication de l'Unicité. Le premier et le plus digne parmi eux est Dū Ma'a; après lui vient Dū Maṣṣa, puis la Parole et les deux Ailes, qui sont connues comme le Devançant et le Suivant. Toutefois, le Devançant corporel n'est pas pareil au Devançant spirituel et lumineux⁷⁹², puisque le Devançant véritable est l'Imām suprême, Dū Ma'a, que le

* 629

⁷⁹⁰ S. 9: 12.

⁷⁹¹ Ḥamza énumère les fondateurs des écoles juridiques sunnites, à savoir la šāfi'ite, la ḥanafite, la mālikite et la tawrite. Cette dernière, fondée par Sufyān at-Tawrī (ob. 778) et répandue au Maghreb et en Espagne, fut supplantée par le malikisme au 10^e siècle.

⁷⁹² Sur le dédoublement du rang de Sābiq, voir *supra*, pp. 56-57.

Seigneur a nommé pour guider ses serviteurs et pour servir comme porte donnant accès à son adoration et à son Unicité. Chacun des quatre dignitaires établis par lui a droit à l'imamat, pour autant qu'il se trouve à la tête des Répondants et les précède dans la connaissance de Notre Seigneur, le Maître des mondes, par la médiation de celui qui est leur Imām à tous, notamment l'Intellect Universel, *Dū Ma'a*, qui dirige leurs affaires⁷⁹³. C'est lui qui instruit les propagandistes en leur apportant connaissance et discernement, et qui abreuve les Répondants de lait et de science; c'est à lui qu'ils doivent la science et c'est à lui qu'ils ont recours, aussi bien dans la peur que dans la sérénité. Il est l'intermédiaire pour accéder à la miséricorde de Notre Seigneur et la porte pour entrer dans la profession de son Unicité; il est l'instituteur dont on reçoit les instructions (*ādāb*) de l'Unicité et du culte de Notre Seigneur, lui qui est l'origine de tout, qui ramène tout à son point de départ, et qui fait ce qu'il veut, s'élevant au-dessus de leurs descriptions.

* Il n'est permis à aucun dignitaire de composer un écrit, ni de le lire * 630 devant un Répondant, s'il n'en a pas reçu l'ordre de celui qui a été nommé pour les guider et qui a été désigné pour être leur Imām. S'il leur lit un écrit sans en avoir reçu l'ordre, aussi bien celui qui lit et ceux qui écoutent font acte de rébellion, car l'Imām parle sous l'inspiration spirituelle de Notre Seigneur, sans intermédiaire, alors que les propagandistes ne font qu'exposer sa science, qu'ils ont reçue par instruction et par un enseignement oral. S'ils agissent sans en avoir reçu l'ordre, ils le font par opinion personnelle et raisonnement par analogie (*bi r-ra'y wa l-qiya's*). Le premier à agir selon son opinion personnelle et à déduire la science par analogie au gré de sa propre fantaisie, fut Iblīs⁷⁹⁴. Aussi, il fut déchu de son rang et destitué de sa prédication et de sa dignité. Qui-conque obéit à Iblīs, appartient à son clan et à son parti. En revanche, chaque dignitaire qui obéit à son Imām et accepte de lui ce qu'il reçoit par l'inspiration du Seigneur, fait partie des Anges rapprochés et élevés. Car l'Imām est l'intermédiaire par lequel les Répondants reçoivent l'appel; il est leur instructeur qui leur ordonne le bien et leur interdit le mal; il leur prescrit les actions louables que Notre Seigneur a rendues licites et leur défend les actes vils, ainsi que l'adoration des êtres vains et corrompus; il les incite à professer l'Unicité de Notre Seigneur et à l'adorer, ce qui constitue le but ultime.

Il en est des dignitaires comme des *imāms* des mosquées: chacun est *imām* dans sa mosquée et dans son quartier. Toutefois, le Guide (*al-*

⁷⁹³ L'Intellect Universel ou *Dū Ma'a* n'est autre que *Ḥamza* lui-même, le seul à pouvoir enseigner la doctrine unitaire aux dignitaires inférieurs et aux Répondants.

⁷⁹⁴ Voir *supra*, n° 14, pp. 290-291 n. 656.

hādī)⁷⁹⁵ est semblable au grand *imām* qui dirige la prière du vendredi devant tout le monde, qui récite à haute voix⁷⁹⁶ au cours de la prière — ce que les *imāms* des mosquées ordinaires ne peuvent faire — et qui est habilité à retrancher de la prière deux inclinaisons (*rak'a*), ce qui n'est permis à aucun autre *imām* de mosquée⁷⁹⁷. Il en est de même du prédicateur (*ḥaṭīb*): tous les *imāms* des mosquées le suivent, se taisent quand il prononce son prône et prient derrière lui, le prédicateur étant leur *imām* à tous. Quiconque parle pendant qu'il fait son prône ou se retourne pour regarder derrière soi, perd tout le mérite de la prière du vendredi et sa prière est sans valeur⁷⁹⁸. Quiconque fait le vendredi la prière dans sa mosquée et ne se rend pas [à la mosquée principale] pour prier sous la direction de l'*imām*, qui n'est autre que le prédicateur, désobéit à Allāh et transgresse sa religion⁷⁹⁹. Lorsque le prédicateur apparaît sur la chaire (*minbar*), toutes les mosquées, avec leurs *imāms*, deviennent nulles, car il jouit de prérogatives * manifestes qu'aucun des autres *imāms* ne possède. Les muezzins dans toutes les mosquées sont supérieurs à l'*imām* lors de l'appel à la prière, sauf le vendredi: alors, ils se tiennent en une seule rangée devant l'*imām* et celui-ci est élevé de douze degrés au-dessus d'eux. Ils sont debout, alors que lui est assis dans la chaire et tient sa main droite sur la poignée (*qā'im*) de son épée⁸⁰⁰.

* 631

D'une façon analogue, tous les propagandistes sont *imāms* pour ceux qui répondent à l'appel par leur intermédiaire, mais quand ils sont en présence de leur maître (*qā'im*) et de leur guide, aucun n'a le droit d'élever la voix pour prêcher — la prédication étant similaire à l'appel à la prière — si ce n'est en accord avec ses ordres et ses interdits. Il est assis sur la chaire, ce qui se réfère à son "charisme" (*mādda*)⁸⁰¹ et à sa supé-

⁷⁹⁵ Ce Guide n'est autre que Hamza, "le Guide des Répondants". Il compare ses prérogatives en matière d'enseignement et d'autorité avec celles dont jouit l'*imām* des "mosquées cathédrales", où est célébrée la prière du vendredi et où est prononcée la *ḥuṭba*. Selon le droit chiite, une seule mosquée par ville n'est autorisée à organiser la cérémonie du vendredi, ce qui confère à son *imām* une prééminence sur les *imāms* des mosquées ordinaires; cf. de Sacy (1838), II, p. 221 n. 3.

⁷⁹⁶ Le droit chiite prescrit que "les deux *rak'as* du vendredi doivent être dites à haute voix"; cf. Querry (1871), I, p. 84.

⁷⁹⁷ "La prière du vendredi se compose de deux *rak'as* et tient lieu de la prière de midi, qui, les jours ordinaires, se compose de quatre *rak'as*" (Querry (1871), I, p. 84).

⁷⁹⁸ Voir, p.ex., les *ḥadīṭs* rapportés par Buḥārī, Ṣaḥīḥ, trad. Houdas & Marçais, I, pp. 251, 304-305.

⁷⁹⁹ Cf. Querry (1871), I, p. 87.

⁸⁰⁰ "Le lecteur du prône... se servira d'un bâton ou d'un sabre pour s'appuyer" (Querry [1871], I, p. 90).

⁸⁰¹ Le terme *mādda*, que nous traduisons ici par "charisme", se réfère à l'influx ou la "sève" qui émane des hypostases supérieures sur les dignitaires inférieurs; elle illumine leur intellect et leur procure la science du *bāṭin*; cf. *supra*, pp. 59-60. Hamza, en tant qu'Intellect, est la source d'où découle cette *mādda*.

riorité par rapport aux douze Arguments. Il porte l'épée autour de sa taille, allusion à l'inspiration de Notre Seigneur, qui ne parvient à aucun des autres. Il fait la récitation à haute voix, ce qui indique qu'il dévoile la science de la Vérité, ce qu'aucun autre ne peut accomplir. Il retranche de la prière deux inclinaisons, allusion au fait qu'il peut négliger l'Énonciateur et le Fondement, ce qui n'est permis à aucun dignitaire. Du haut de la chaire il se tourne vers les hommes, signe qu'il se dresse au-dessus de tous les hommes grâce à l'inspiration et à l'épée qu'il reçoit du Très-Haut. En priant, il se tourne vers la niche (*mihrāb*), signe qu'il se tourne vers la puissance de Notre Seigneur et recherche sa miséricorde. Chaque vendredi, il ne récite que les sourates intitulées "Les Hypocrites" et "Le Vendredi"⁸⁰²: le vendredi indique qu'il est présent en chacun des sept cycles, alors que sa prédication demeure toujours identique. Le début de sa prédication consiste à se dissocier de la vanité des codes légaux, qui sont l'essence-même de l'hypocrisie et de l'associationnisme; elle se termine par l'appel à se vouer à l'adoration de Notre Seigneur et à se rallier à son Unicité. La récitation [de l'*imām*] se termine par le *qunūt*⁸⁰³, référence au fait qu'il faut adorer Notre Seigneur en secret et en public, afin que son adoration ne soit pas un acte d'hypocrisie, une simulation * à la vue des hommes. Il s'incline (*rukū'*) d'un côté, signe qu'il écoute l'inspiration [du Seigneur], la courbure figurant le fait de s'ouvrir à l'inspiration et de s'humilier afin de la recevoir en son intégralité. Puis, il se lève, signe qu'il mène sa prédication de façon spirituelle, sans la moindre contrainte (*taklīf*). Les deux prosternations se réfèrent à l'adoration de Notre Seigneur sous son apparence humaine (*fī maqām an-nāsūt*) et en son essence divine (*bi-ḥaqīqīyat al-lāhūt*). Entre ces deux prosternations, pendant qu'on récite la profession de foi, il s'assied, allusion au calme et au repos qu'il manifeste entre les deux états [l'humain et le divin]. Il reste assis pendant la formule de salutation (*taslīm*), signe qu'à son époque les âmes ont été délivrées des contraintes et des Lois, les hommes n'ayant d'autres obligations que d'adorer Notre Seigneur, professer son Unicité et reconnaître le Résurrecteur de cette époque et ses dignitaires, par l'entremise desquels il soutient ses

* 632

⁸⁰² Il s'agit des sourates 63 et 62. Le lecteur du prône "choisira, pour le récit du premier prône, un chapitre du Coran d'un nombre de versets égal aux versets du chapitre LXII, qui porte le titre du *vendredi*; au second prône, il lira un chapitre ayant un nombre de versets égal aux versets du chapitre LXIII" (Querry [1871], I, p. 90).

⁸⁰³ Ce terme, aux significations multiples, doit être compris ici dans le sens d'une prière silencieuse, une "oraison mentale"; cf. Querry (1871), I, p. 81: "À la prière du vendredi, le croyant fera deux oraisons mentales, à la première *rukū'a* et avant de s'incliner, et deux autres après s'être relevé".

pieux serviteurs et ses anges, prémunis contre les deux Lois⁸⁰⁴. Puis, il salue à droite et à gauche, allusion au fait qu'il soumet toutes ses affaires au Créateur suprême, admet que celui-ci le surpasse par la force et le pouvoir, et reconnaît qu'il ne peut agir que grâce à l'inspiration de Notre Seigneur et à l'ampleur de son autorité, étant lui-même, comme tous les autres serviteurs, marqué par la faiblesse et l'impuissance: ce n'est que par l'imamat et l'inspiration que [le Seigneur] l'a favorisé par rapport aux autres.

Ces cinq personnes sont similaires aux cinq autres⁸⁰⁵; elles sont présentes, groupées en paires, opposées les unes aux autres. Le premier groupe appartient à la religion et à la prédication de l'Unicité, le second est attaché à ce bas monde et à la prédication de l'hérésie, tandis que Notre Seigneur transcende les dignitaires de la religion et du monde. Il ne peut être saisi, ni par les imaginations, ni par les pensées, étant élevé au-dessus de leurs descriptions. La glorification et la gratitude ne reviennent qu'à lui seul. Il nous suffit. Quel excellent protecteur et auxiliaire!

J'ai écrit le brouillon (*musawwada*)⁸⁰⁶ de cette épître au mois de Ġumādā II, la deuxième année de l'ère du serviteur et esclave de Notre Seigneur, Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre Seigneur et l'ampleur de son pouvoir, lui l'unique qui n'a pas d'associé. Fin.

⁸⁰⁴ La Loi exotérique et son exégèse ésotérique.

⁸⁰⁵ À savoir les cinq *ḥudūd* "louables" qui se dressent face à leurs adversaires, les cinq *ḥudūd* "blâmables".

⁸⁰⁶ On pourrait déduire de ce mot que Ḥamza rédigeait d'abord un "brouillon" de ses écrits, qu'un clerc copia ensuite au net, après l'avoir soumis à l'approbation d'al-Ḥakīm; voir *supra*, pp. 94-95.

18. La grande épître des femmes⁸⁰⁷

Après le “Pacte d’allégeance des femmes” (n° 8), Ḥamza s’adresse à nouveau aux femmes unitaires en cette pièce non datée, qui se présente comme une “recommandation” ou une “directive” (*waṣīya*). Par un discours truffé de questions rhétoriques, Ḥamza exhorte les initiées à reconnaître son autorité: en sa qualité d’Imām, il est l’intermédiaire indispensable pour accéder à la doctrine unitaire⁸⁰⁸.

En un langage voilé qui sera explicité dans les gloses de certains manuscrits, le texte fait de nombreuses allusions à la suppression de la *da’wa* en 409 et à sa réouverture l’année suivante. Mais son intérêt réside surtout dans la manière dont Ḥamza récupère l’enseignement ismaélien dispensé par les *du’āt* fatimides dans les *Mağālis al-ḥikma*⁸⁰⁹. Il confirme ainsi l’existence de *Mağālis* réservées aux femmes initiées⁸¹⁰.

* Je me confie entièrement à Notre Seigneur al-Bār, le Très-Savant, * 633
l’Exalté suprême, qui s’élève au-dessus de tous les hommes et de toutes les descriptions, étant inaccessible à la perception humaine. Les lettres *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi* se réfèrent aux dignitaires de son serviteur l’Imām. Gloire à celui qui a manifesté sa sagesse, pour autant que ses créatures soient incapables de l’atteindre par leurs propres moyens. Gloire à celui qui s’est montré à nous sous une forme semblable à la nôtre, afin que nous puissions l’approcher et que nos intelligences puissent se familiariser avec lui. Gloire à celui qui s’est adressé à nous avec une sagesse profonde et par un signe miraculeux (*āya mu’ğiza*), qui s’est caché quand il lui a plu et s’est manifesté comme il lui a plu⁸¹¹, sans qu’il n’y ait la moindre opposition contre sa sagesse, la moindre résistance à son décret. Il n’y a point de divinité en-dehors de lui! Que sa paix, son salut, sa satisfaction et ses bénédictions reposent sur celui qui a été chargé de la Vérité⁸¹², afin de répandre pleinement la doctrine unitaire, de proférer en toute confiance une parole véridique et de conférer à ses dignitaires après lui paix et miséricorde, de sorte qu’ils proclament en son nom, de bouche à bouche, l’Unité de Notre Seigneur et qu’ils traduisent les ordres émanant du Seigneur. Point de divinité en-dehors

⁸⁰⁷ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), I, pp. 107-111; II, pp. 463, 684-685.

⁸⁰⁸ Cette pièce prouve une fois de plus que les femmes ont le droit d’être initiées dans la doctrine unitaire, ce que confirme explicitement le “Catéchisme”; voir le passage cité *supra*, p. 187 n. 271.

⁸⁰⁹ Voir *supra*, p. 73.

⁸¹⁰ Les historiens affirment en effet que les Fatimides organisaient des Séances spéciales pour femmes; ainsi Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, I, p. 391; cf. De Smet (2005: 2), pp. 116-117; Halm (1996), pp. 99-100, 111; Stern (1983), pp. 103, 242.

⁸¹¹ Allusion à l’“occultation” temporaire de la divinité d’al-Ḥākim en 409 et à sa manifestation en 408 et 410; voir *supra*, p. 207 n. 335.

de lui! Lorsque “la chose” (*al-amr*) doit être cachée, nous la cachons; quand il faut la manifester, nous la manifestons⁸¹³, car le serviteur exécute les ordres que son seigneur lui donne et s’abstient de faire ce qu’il lui interdit.

Vous, assemblée de femmes qui professent l’Unité de Notre Seigneur, vous avez reconnu son Unité comme il vous l’a ordonné. Il a caché son Unité quand il lui a plu et il l’a manifestée comme il lui a plu⁸¹⁴, puisque la volonté lui appartient. *Ils ne devancent pas la Parole et ils agissent sur son ordre*⁸¹⁵. Vous ne devez pas, assemblée de femmes unitaires, cacher ce que votre Seigneur a manifesté, ni vous opposer à ses ordres, car alors vous seriez coupables d’associationnisme à son égard, sans le savoir. N’avez-vous pas entendu dans vos Séances (*mağālis*) que l’associationnisme est plus caché qu’une fourmi noire rampant sur du feutre noir dans la nuit obscure⁸¹⁶? Réfléchissez, assemblée de femmes unitaires, à une de vos Séances précédentes, lorsqu’on vous a exposé les événements de votre époque. Vous y avez reçu la directive de répondre sans délai à l’appel qui vous a été fait de professer l’Unité de votre Seigneur, par l’entremise de celui qui a été nommé pour vous⁸¹⁷. Aussi, à celle d’entre vous qui dit: “je professe l’Unité du Seigneur et je ne cesse de le faire, sans avoir besoin d’un intermédiaire”, le chemin de la Vérité demeure caché. * N’avez-vous pas entendu dans vos Séances — les Séances de la Sagesse (*mağālis al-ḥikma*) — l’exemple de la bougie⁸¹⁸? Elle est parfaite pour autant qu’elle forme une unité (*tawḥīd*). Mais si on lui enlève une de ses composantes, la bougie cesse d’être parfaite. En effet, pris isolément, on nomme la cire

* 634

⁸¹² Il s’agit bien sûr de Ḥamza en sa qualité d’Imām, incorporation de l’Intellect.

⁸¹³ Selon les gloses du manuscrit J (fol. 41a), “la chose” est la doctrine unitaire (*at-tawḥīd*); “nous la cachons”: “dans la neuvième” (en l’an 409), et “nous la manifestons”: “dans la dixième” (en 410).

⁸¹⁴ Le ms. J répète les mêmes gloses: “il a caché”: “dans la neuvième”; “il a manifesté”: dans la dixième”.

⁸¹⁵ S. 21: 27.

⁸¹⁶ Voir *supra*, p. 228 n. 426.

⁸¹⁷ On pourrait déduire de cette phrase que Ḥamza organisait pour ses disciples ses propres *Mağālis*, à l’instar des *Mağālis* ismaéliennes. Il est en effet peu probable que la *da’wa* fatimide officielle ait appelé à professer le *tawḥīd* d’al-Ḥākim par l’intermédiaire de Ḥamza! Dès lors, une certaine ambiguïté règne tout au long de cette épître: il n’est pas toujours clair si Ḥamza interprète en sa faveur des propos tenus dans les *Mağālis* fatimides ou s’il fait allusion à ses éventuelles “séances” parallèles. Dans la suite du texte, Ḥamza insiste à nouveau sur son rôle d’intermédiaire indispensable pour accéder à la doctrine unitaire: sans lui, on ne peut adorer al-Ḥākim; il est le seul à pouvoir enseigner la Sagesse et tous les Unitaires lui doivent une obéissance inconditionnelle.

⁸¹⁸ Cette image sera développée en détail par Tamīm dans l’ “Épître de la bougie” (n° 38).

“cire”, le coton “coton”, le feu “feu” et le chandelier “chandelier”, de sorte que le nom de “bougie” ne peut plus lui être attribué. En revanche, dès qu’on réunit toutes ses composantes — la cire, le coton, le feu et le chandelier — on peut parler d’une bougie parfaite. Sachez, assemblée de femmes unitaires, que je vous ai donné cet exemple afin de vous montrer que vous ne pourrez parvenir à la connaissance de l’Unicité sans l’intermédiaire de tous les dignitaires de la religion. N’a-t-on pas énoncé, au cours de votre Séance, que le Coran est une personne qui se tient debout (*ṣaḥṣ qā’im*)? Quand on en réunit les sourates, les dix et les cinq parties [dans lesquelles on le divise]⁸¹⁹ et les versets, on peut parler d’un Coran parfait. Mais si on lui enlève des sourates et des versets, on ne peut plus l’appeler un Coran parfait. En sa perfection, il est analogue à l’Imām, qui est le serviteur de Notre Seigneur. On l’appelle “la Parole d’Allāh”, Allāh désignant ici la divinité (*lāhūt*) de Notre Seigneur, qui ne peut être ni définie, ni perçue. S’il nous a manifesté son humanité (*nāsūt*), c’est uniquement par bienveillance à notre égard, pour apaiser nos cœurs, puisque nous sommes incapables de nous approcher de sa divinité (*lāhūt*). L’expression “le Coran est la Parole d’Allāh” signifie que l’Imām opère au nom du Seigneur. Cela veut dire que l’on ne peut accéder à la connaissance du Seigneur, ni obéir à ses commandements ou suivre ses interdits [sans son intermédiaire]. Bien qu’il nous soit interdit de lui donner la préséance sur le Seigneur, nous ne pouvons questionner le “pourquoi” et le “comment” [de ses ordres]: il nous incombe d’écouter et d’obéir à ce qu’il nous ordonne. Telle est la conduite que nous devons adopter envers son serviteur, quels que soient ses ordres apparents. Quiconque pense pouvoir professer l’Unicité de Notre Seigneur sans accepter ses ordres apparents, a une opinion erronée.

Revenons à ce qui nous a été lu dans la Séance, à savoir qu’il nous est impossible d’accepter l’autorité de quelqu’un tout en rejetant ses paroles. Vous savez, vous femmes unitaires, que le maître de la Séance a fait cette lecture pour vous mettre en garde contre certains événements futurs et pour vous annoncer ce qui se passera après lui. Il dit: “S’élèvera sur cette chaire où je me trouve un bouc parmi les boucs des Omayyades; après lui surgira un jeune homme rusé qui mangera les biens des orphelins et se détachera de la religion du Miséricordieux; il sera suivi d’un

⁸¹⁹ Afin de faciliter la récitation du Coran en certaines circonstances (notamment les nuits du Ramadan), on a divisé le Coran en parties (*ağzā’* ou *aḥzāb*) plus ou moins égales. Bien que la division en trente *ağzā’* et soixante *aḥzāb* soit la plus courante, certains manuscrits anciens comportent une division en cinq, huit ou dix parties; cf. Nöldeke (1938), pp. 260-261; D. B. Macdonald, “Ḥizb”, *EP*², III, pp. 530-531.

troisième, qui ne professera aucune religion * et n'aura aucun droit de prêcher, étant dépourvu de science. Après une période de trouble et de confusion, la Vérité adviendra comme un étranger (*ġarīb*) et elle sera établie par un étranger⁸²⁰. Si nous examinons ses paroles: “un bouc parmi les boucs des Omayyades”, nous constatons qu'il s'agit de 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad⁸²¹. De ses mots: “un jeune homme rusé qui mangera les biens des orphelins et se détachera de la religion du Miséricordieux”, nous déduisons qu'il s'agit de Mālik b. Sa'īd⁸²². Enfin, en ses mots: “viendra un troisième, qui ne professera aucune religion et n'aura rien à voir avec la prédication, étant dépourvu de science” nous reconnaissons Aḥmad b. al-'Awwām⁸²³. En effet, Notre Seigneur lui ayant interdit de parler dans la prédication et ayant décrété qu'il ne pourra en acquérir aucune connaissance, nous constatons qu'il est dépourvu des sciences qui s'y rapportent. Puis, les Séances ont été interrompues⁸²⁴, la confusion régna, toute la communauté fut bouleversée et des discours futiles ont été inventés, jusqu'au moment où ce qui était décrété arriva à son terme, que la promesse fut réalisée, qu'apparut ce qui était caché et que les Unitaires firent profession de l'Unité du Seigneur par l'entremise de son élu, auquel cette mission avait été confiée. Ainsi, il l'a manifestée et il l'a cachée⁸²⁵. Quant à nous, nous l'avons manifestée lorsqu'il l'a manifestée et nous l'avons cachée lorsqu'il l'a cachée, sans op-

⁸²⁰ De Sacy (1838), I, p. 108 n. 1, voit en cet “étranger” une allusion à Ḥamza, vu qu'il était d'origine persane. Si tel était le cas, il y aurait là un indice que l'auteur se réfère à ses propres *Mağālis* (voir *supra*, p. 342 n. 817). Toutefois, la notion d' “étranger” joue un rôle important dans les traditions eschatologiques chiites, comme en témoigne ce *ḥadīth*: “L'islam a commencé expatrié et redeviendra expatrié comme il était au commencement. Bienheureux ceux d'entre la communauté de Muḥammad qui s'expatrient”; cf. Corbin (1972), I, p. 92.

⁸²¹ 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad b. an-Nu'mān, le petit-fils du Qādī an-Nu'mān, cumulait les fonctions de *qādī al-quḍāt* et de *dā'ī ad-du'āt* entre 394 et 398 (1003-1008).

⁸²² Mālik b. Sa'īd al-Fāriqī succéda à 'Abd al-'Azīz en 398; lui aussi exerça la double fonction de juge et de propagandiste suprêmes, jusqu'à son exécution en 405 (1014-1015); cf. Walker (1993), pp. 166-167.

⁸²³ Après l'élimination de Mālik b. Sa'īd, al-Ḥākīm confia la charge de *qādī al-quḍāt* à Aḥmad b. al-'Awwām (voir *supra*, p. 201 n. 310). Ce dernier étant sunnite de rite ḥanbalite ou, ce qui est plus probable, ḥanafite, la fonction de *dā'ī ad-du'āt* fut confiée à Ḥatkin (voir *supra*, p. 201 n. 313), raison pour laquelle Ḥamza dira qu'Ibn al-'Awwām avait reçu l'interdiction de prêcher dans la *da'wa* et d'acquérir la science nécessaire à cet effet.

⁸²⁴ Bien que Maqrīzī situe la suppression temporaire des *Mağālis al-ḥikma* en l'an 400, Ḥamza la fait survenir après la nomination d'Ibn al-'Awwām en 405 (voir *supra*, p. 136 n. 63). Il est toutefois possible qu'il y ait eu plusieurs interruptions, comme le suggère Bryer (1976), p. 25.

⁸²⁵ Il s'agit toujours de la doctrine unitaire, comme l'attestent les gloses du ms. 3 (fol. 44a): “il l'a manifestée”: “dans la huitième” (= l'an 408); “il l'a cachée”: “dans la neuvième” (409).

poser la moindre résistance, mais en parfaite obéissance et soumission. Puis, il s'est manifesté, sans que nous ayons fait opposition et sans que nous ayons formulé des exégèses à base de notre opinion personnelle ou de quelque raisonnement par analogie. Par une science sûre, nous avons déduit qu'il a caché cela⁸²⁶ à cause de vos actes détestables, de votre opposition farouche et de votre penchant pour les péchés. Pour nous, cela n'est qu'une marque de bienveillance de la part du Seigneur. Il nous a manifesté cela par l'entremise de la même personne qui servit d'intermédiaire lors de sa manifestation précédente⁸²⁷. Aussi, il ne changera pas pour nous d'apparence (*ṣaḥṣ*). Nous n'avons commis aucun péché en gardant le silence, puisque nos intentions étaient pures et notre pensée était toute entière tournée vers ses commandements. Nous avons le devoir d'aller là où il nous envoie, sans opposer de résistance, sans vouloir suivre notre propre gré, sans nous interroger sur le "pourquoi" et le "comment".

Méditez, assemblée de femmes unitaires, sur ce que vous avez entendu; acceptez-le avec une intelligence aiguë et un cœur bien déterminé, car on n'admettra aucune négligence de votre part. Vous avez atteint la limite ultime⁸²⁸: à vous maintenant d'en faire preuve! Ô femmes unitaires, n'avez-vous pas entendu le maître de la Séance dire que tout ce que vous avez appris oralement représente le sens caché (*bāṭin*), tandis que les livres que vous avez entre les mains, comme le *Kitāb ad-Da'ā'im*, * le *Muḥtaṣar al-Āṭār* et le [*Kitāb*] *al-Iqtisār*⁸²⁹, constituent le sens apparent (*ẓāhir*)? Comprenez bien ce qu'il veut vous indiquer. Le sens apparent se réfère à l'Énonciateur et le sens caché au Fondement. Ensuite, il vous dit: "Après cela viendra un temps où ce qui était pour vous le sens caché deviendra apparent, tout en conservant un sens

* 636

⁸²⁶ "Cela", "la chose", à savoir la doctrine unitaire, selon la glose du ms. ۛ.

⁸²⁷ Ḥamza prend bien soin de préciser que l'interruption de la *da'wa* en 409, due à l'opposition et aux "péchés" des contemporains, n'implique aucun changement dans la prédication unitaire: à sa réouverture en 410, Ḥamza reprend la fonction qu'il occupait en 408. En outre, il semble vouloir se disculper de tout reproche d'avoir gardé le silence pendant l'année 409: son retrait n'a rien d'une trahison, puisqu'il s'est mis à l'abri sur l'ordre explicite d'al-Ḥākim.

⁸²⁸ La "limite ultime" désigne la profession de l'Unité d'al-Ḥākim; voir *supra*, n° 9, p. 197.

⁸²⁹ Il s'agit de trois ouvrages du Qāḍī an-Nu'mān (*ob.* 974) consacrés au *fiqh* ismaélien: *Da'ā'im al-Islām* dont il existe plusieurs éditions (cf. Poonawala [1977], pp. 56-57, n° 16; Daftary [2004], p. 142); *Muḥtaṣar al-Āṭār*, inédit bien que de nombreux manuscrits en soient attestés (cf. Poonawala [1977], pp. 54-55, n° 7), et *Kitāb al-Iqtisār*, édité par M. Wahīd Mirzā (Damas, 1957) et 'Ā. Tāmīr (Beyrouth, 1996); cf. Poonawala (1977), p. 54, n° 5; Daftary (2004), pp. 143-144. La lecture des ouvrages du Qāḍī an-Nu'mān était courante dans les *Mağālis* fatimides; cf. Walker (1993), p. 165.

caché — c'est le sens caché du sens caché (*bāṭin al-bāṭin*)⁸³⁰ — alors que disparaîtra le sens apparent que vous avez entre les mains”. Saisissez bien ce qu'il vous dit. Ne vous restera-t-il pas le sens caché comme sens apparent? Il veut vous montrer que le rang occulté du Fondement est venu à son terme, car à notre époque actuelle, son rang est devenu pareil au rang de l'Énonciateur⁸³¹. Pour cette raison, un noble édit émanant de sa sainte Majesté a été promulgué, déclarant que celui qui porte son anneau à la main droite et celui qui le porte à la main gauche occupent auprès de Notre Seigneur un rang identique⁸³². Celui qui porte son anneau à la main gauche, n'est-il pas l'Énonciateur et ses adeptes? Celui qui le porte à la main droite, n'est-il pas le Fondement et ses partisans? Allez-vous négliger ce qui émane de sa Majesté Pure, de manière à ne pas en tenir compte et à ne pas l'admettre? Ne prétendez pas à la foi, s'il en est ainsi! Que le Seigneur l'interdise! N'avez-vous pas entendu la suite de ce noble édit, notamment l'interdiction de baiser la terre devant Notre Seigneur⁸³³? Ne savez-vous pas que la terre est le Fondement et que le baiser signifie adopter sa science? Votre Seigneur vous a interdit cela. Aussi, acceptez-le et abstenez-vous de toute opposition, car elle vous mènerait à la ruine. Le Livre ne mentionne-t-il pas l'interdiction de se prosterner devant le soleil et la lune: *Ne vous prosternez ni devant le soleil, ni devant la lune. Prosternez-vous devant Dieu qui les a créés, si c'est lui que vous adorez*⁸³⁴. La prosternation, n'est-ce pas l'obéissance? Comment cela serait-il permis à quiconque obéit aujourd'hui au Fondement? Votre Séance n'a-t-elle pas parlé de ces choses-là? N'est-ce pas ce que dit l'édit du Seigneur, qui fut lu devant tout le monde: “Le jour d'hier, avec tout ce qu'il comportait, est passé; le jour d'aujourd'hui est venu avec tout ce qu'il implique; quant au jour de demain, ne comptez pas trop arriver jusque là”⁸³⁵. La Séance enchaîne: “Ne vous retournez

⁸³⁰ Une fois ôtée l'écorce qui cache le *bāṭin*, celui-ci continue à se soustraire en se dérochant derrière un nouveau voile. Une telle dialectique entre *zāhir* et *bāṭin* est omniprésente dans le chiisme, comme en témoigne cette tradition attribuée à Ġa'far aṣ-Ṣādiq: “Notre cause est la Vérité et la Vérité de la Vérité (*ḥaqq al-ḥaqq*); c'est l'exotérique et c'est l'ésotérique de l'exotérique (*bāṭin aṣ-ṣāḥir*), et c'est l'ésotérique de l'ésotérique (*bāṭin al-bāṭin*)”; cf. Corbin (1972), I, pp. 188-189; De Smet (1994), pp. 208-209. La doctrine unitaire est en rupture avec cette dialectique, puisqu'elle se place au-dessus et en-dehors du *zāhir* et du *bāṭin*.

⁸³¹ Par la manifestation de la divinité sous l'apparence d'al-Hākīm, *zāhir* et *bāṭin*, Énonciateur et Fondement, Muḥammad et 'Alī ont été mis sur un pied d'égalité: leur époque est désormais révolue, ayant été dépassés par le *Tawḥīd*.

⁸³² Voir *supra*, n° 6, p. 169.

⁸³³ Voir *supra*, p. 137.

⁸³⁴ S. 41: 37. Les gloses du ms. 3 (fol. 45b) identifient le soleil à l'Énonciateur Muḥammad et la lune au Fondement 'Alī.

⁸³⁵ Voir *supra*, n° 10, p. 220; *infra*, n° 38, p. 443 n. 1205.

pas vers le jour d'hier et ne regardez pas vers le jour de demain; arrêtez-vous plutôt au jour d'aujourd'hui, car c'est à son sujet que vous serez interrogés". La Séance ne vous a-t-elle pas dit: "Celui qui fait la prière n'a pas le droit de se tourner vers la droite ou vers * la gauche, ni de relever la tête, ni de regarder en arrière, car son regard doit être fixé sur l'endroit où il fait sa prosternation". Sachez que la prière (*ṣalāt*) signifie le lien (*ṣila*) avec le Seigneur⁸³⁶; se tourner vers la droite indique le retour vers le rang (*ḥadd*) du Fondement et se tourner vers la gauche se réfère au rang de l'Énonciateur; relever la tête veut dire retourner vers le néant; regarder derrière soi égale revenir sur ses pas; enfin, fixer le regard sur l'endroit de la prosternation, c'est porter son attention au jour, au siècle et à l'époque actuels. Pouvez-vous désirer un exemple plus clair à méditer? Ne vous a-t-on pas appris que la purification rituelle (*ṭuhr*) se présente sous deux aspects: l'ablution à l'eau (*ḡusl*) et la purification par essuyage (*mash*)⁸³⁷? Cette dernière se réfère à la reconnaissance de ceux qui ont précédé, à l'exclusion de tout autre, tandis que l'ablution à l'eau se réfère à l'obéissance envers le Seigneur de votre siècle et de votre époque. Dès lors, réveillez-vous de votre torpeur, retournez vers les vérités de votre religion et acceptez les paroles de votre Seigneur. Évitez de vous adonner à vos passions, car on ne périra qu'à cause de cela.

Méditez, femmes unitaires, ce que le Seigneur vous a dévoilé, par bienveillance et sympathie à votre égard. Ne voyez-vous pas qu'il veut élever votre rang et votre bien-être? *Quiconque fait le bien le fait pour soi, quiconque agit mal le fait à son propre détriment*⁸³⁸. Les musulmans ne sont-ils pas liés à l'Énonciateur et les croyants au Fondement⁸³⁹? 'Abd ar-Raḥīm b. Ilyās ne porte-t-il pas le titre de "héritier du trône des musulmans"⁸⁴⁰? Ne vous est-il pas clair qu'il s'agit de l'Énonciateur? N'est-il pas évident pour vous qu'Abū Hišām est le Fondement, depuis

⁸³⁶ Voir *supra*, p. 169 n. 196.

⁸³⁷ Contrairement au *ḡusl* — l'ablution, le lavage de certains membres ou du corps entier à l'eau rituellement pure — *mash* est une ablution symbolique et partielle, sans eau, qui en certains cas peut servir de substitut au *ḡusl*. L'expression complète est *al-mash 'ala l-ḥuffayn*, "le fait de passer la main sur les bottines", à savoir "la faculté qu'ont les Musulmans sunnites de se borner, dans certaines circonstances, à passer la main sur leurs chaussures au lieu de se laver les pieds pour se trouver en état d'accomplir la prière rituelle" (Ch. Pellat, "Al-mash 'ala l-ḥuffayn", *ET*², VI, pp. 698-699). Le chiisme interdit cette pratique.

⁸³⁸ S. 41: 46.

⁸³⁹ Cette distinction entre *muslim* et *mu'min* apparaît tout au long des Épîtres; voir, *supra*, p. 176 n. 227; p. 334 n. 783.

⁸⁴⁰ Voir *supra*, pp. 333-334 n. 780.

qu'il est devenu "héritier du trône des croyants"⁸⁴¹? Ne vous a-t-on pas expliqué que ces deux-là sont Muḥammad et 'Alī, et qu'il vous est interdit d'obéir à aucun des deux, puisque la religion le défend? Ne voyez-vous pas que le Seigneur leur a donné la régence sur les affaires de ce monde? N'est-ce pas pour vous un indice qu'ils n'ont que très peu de valeur, puisque ce bas-monde est appelé *dunyā* à cause de sa bassesse (*danīya*), et que ces deux personnages ont pris l'apparence du Seigneur, bien qu'ils soient apparus comme des adversaires? Comment serait-il permis de les adorer à notre époque, sauf que Notre Seigneur peut confier la profession de son Unicité à qui il veut et lui donner le titre que bon lui semble⁸⁴²? Est-il permis de lui opposer la moindre résistance? Quiconque obéit à cela est un Unitaire; en revanche, quiconque * se

* 638

montre désobéissant est un rebelle. Pensez-vous pouvoir vous soustraire à une chose que le Seigneur a décrétée? N'avez-vous pas entendu dans vos Séances que quand on se soumet avec patience aux décrets d'Allāh, ses décrets se réalisent alors qu'on en reçoit la récompense? En revanche, si on se montre impatient envers les décrets d'Allāh, ceux-ci s'exécutent quand même, mais on récolte le fruit de ses péchés. Vu qu'on ne peut échapper à l'accomplissement des décrets d'Allāh, n'importe qu'on en soit satisfait ou mécontent, il vaut mieux se montrer patient à leur égard, afin d'en récolter les louanges.

Avez-vous oublié, femmes unitaires, que vous avez écrit vous-mêmes des engagements (*waṭā'iq*) qui extérieurement ont été présentés à celui qui connaît les secrets et le fond des pensées? N'y avez-vous pas déclaré que vous soumettez vos âmes, vos biens, vos enfants, votre chair et votre sang à Notre Seigneur al-Ḥākim, en acceptant toutes ses volontés à votre égard⁸⁴³? Ne craignez-vous pas de vous être engagées par des déclarations et des serments que vos cœurs ne supportaient pas? Manifestement, vous étiez dans l'illusion qu'il ignore ce que vous tenez caché au fond de votre cœur. Que celles qui croient cela au sujet du Seigneur

⁸⁴¹ Ce passage confirme l'identification de 'Abbās b. Šu'ayb, dont il fut question dans le traité précédent, avec Abū Hāsim, mentionné par Yahyā b. Sa'īd et al-Musabbihī; voir *supra*, p. 334 n. 781.

⁸⁴² Hamza est visiblement embarrassé par le fait que ces deux héritiers du trône aient été nommés par al-Ḥākim même. Ainsi, il les récupère en les présentant comme deux adversaires (*aḍḍād*) qui incorporent à son époque les mêmes principes maléfiques qui se manifestèrent jadis sous les traits de Muḥammad et de 'Alī. Or, les *ḥudūd* "blâmables" sont tout aussi nécessaires à l'économie du système que les *ḥudūd* "louables"; voir *supra*, pp. 46-50.

⁸⁴³ Cette phrase apparaît presque littéralement dans le "Pacte d'allégeance" (n° 5), ce qui confirme que les néophytes des deux sexes devaient souscrire à la même formule d'engagement; cf. *supra*, p. 187.

plein de grâce, périssent! Or, si vous savez qu'il connaît les choses cachées, il vaut mieux ne pas s'opposer à lui, une fois que vous ayez soumis toutes vos affaires au Seigneur généreux, et n'offrir aucune résistance à ce qui vous arrive. Abstenez-vous de toute mauvaise pensée au sujet de votre Seigneur, car la roue du malheur se retournera contre vous. Aussi, chacune de vous ne doit craindre que ses péchés et ne mettre son espoir que dans son Seigneur.

La Séance n'évoque-t-elle pas trois épreuves? Quand advient la première, le croyant dit: "ceci est ma perdition", tout en espérant pouvoir se sauver. Surgit alors la deuxième épreuve, et il dit: "ceci est ma perdition, sans le moindre doute". Enfin apparaît la troisième, [et il dit]: "pourvu qu'elle ne soit que de courte durée". À un croyant pareil, qui craint les épreuves, l'attribut de la foi ne revient que de façon métaphorique et non réellement. En revanche, le véritable croyant, c'est l'Unitaire et le véritable Unitaire a soumis toutes ses affaires à son Seigneur, de sorte qu'il ne craint aucune épreuve. La troisième épreuve ne se rapporte-t-elle pas aux chrétiens et aux juifs? Ne savez-vous pas que les juifs sont des réfractaires, adeptes du sens apparent, et que les chrétiens * sont les partisans du sens caché, qui supportent le maudit, le maître du sens caché⁸⁴⁴? Réveillez-vous! Que le Seigneur ait pitié de vous! Rectifiez vos cœurs, car il vaut mieux retourner vers la Vérité que de persévérer dans l'erreur.

* 639

J'ai reçu l'ordre d'écrire cette directive (*waṣīya*) et de la soumettre à l'approbation. Aussi, elle fut approuvée et rendue à ceux auxquels je l'avais destinée, comme une instruction en matière religieuse, conforme à la sympathie que l'instituteur éprouve pour ses élèves, et comme une exhortation pour quiconque veut l'écouter. Celui qui accepte la directive et l'exhortation, en aura tout le profit pour soi-même et consolidera sa position dans la religion; en revanche, qui la refuse, compromet sa vie future et écrit son nom sur la liste des apostats.

L'écrit fut élevé vers le Seigneur, dans l'apparence extérieure qu'il prit pour se manifester à nous. Il connaît les choses cachées et les secrets. Le Seigneur a eu de nombreux émissaires dans la religion, qu'il a envoyés comme bon lui semble. Son unique intention à cet égard est que cela se fasse par mon entremise, par bienveillance et magnificence pour ceux qui s'unissent à lui. La glorification et la gratitude ne reviennent qu'au Seigneur seul, lui qui n'a pas d'associé. Il nous suffit en toute entreprise.

⁸⁴⁴ Voir *supra*, n° 9, p. 204, où les juifs sont associés aux sunnites et les chrétiens aux chiites.

19. Le matin d'al-Kā'ina⁸⁴⁵

Au mois de Ša'bān 410 (décembre 1019), Ḥamza envoya cette lettre à un certain Mu'ānid qui se trouvait en prison avec plusieurs de ses compagnons pour avoir participé aux troubles de l'année 408 aux côtés de Darazī. Le fils de ce Mu'ānid s'était adressé à un *dā'ī* au service de Ḥamza, pour que celui-ci intervienne auprès d'al-Ḥākim en faveur de son père emprisonné. Suite à cette démarche, Ḥamza écrit directement à Mu'ānid. Il lui reproche sévèrement sa conduite: en se ralliant au camp de Darazī, lui et ses amis ont fait le mauvais choix. Ils se trouvent maintenant en prison, alors que les partisans de Ḥamza jouissent pleinement de la faveur d'al-Ḥākim. Néanmoins, il accepte d'intercéder auprès de sa divine Majesté, visiblement dans le but de regagner à sa cause les anciens partisans de Darazī.

La lettre comprend de nombreuses allusions aux événements de l'année 408, déjà évoqués dans les pièces n° 10 et 16. Ici encore, Ḥamza s'exprime d'une façon voilée, de sorte que les faits demeurent obscurs. On pourrait tenter de les reconstituer comme suit. Plusieurs propagandistes semblent avoir prêché la divinité d'al-Ḥākim. Ḥamza nous révèle leurs noms: Darazī, Mu'ānid, Barda'ī, 'Alī b. Aḥmad al-Ḥabbāl, Abū Ġa'far al-Ḥabbāl, al-'Aḡamī, al-Aḥwal, Ḥatlaḥ Māḡān. Toutefois, il n'est pas clair si au départ ils opéraient indépendamment⁸⁴⁶ ou s'ils étaient tous au service de Ḥamza. Une rivalité se fit jour entre Ḥamza et Darazī. Ce dernier réussit à gagner les autres à sa cause et proclama ouvertement la divinité d'al-Ḥākim au cours de l'année 408, malgré les appels à la modération et à la prudence lancés par al-Ḥākim et Ḥamza. Leur action inconsidérée causa des troubles. Une de ces rixes — la fameuse "Journée d'al-Kā'ina", qui eut lieu un mercredi et à laquelle participa Mu'ānid, mais non Ḥamza — faillit tourner à la catastrophe. Le pire fut toutefois évité grâce à une intervention "miraculeuse" d'al-Ḥākim. Le lendemain, jeudi, des soldats mirent le siège devant la Mosquée Raydān, le quartier général de Ḥamza, mais là encore les Unitaires furent épargnés grâce au secours providentiel d'al-Ḥākim⁸⁴⁷. Suite à ces faits, Darazī fut exécuté, Mu'ānid et ses partisans emprisonnés et Ḥamza obligé de se cacher. La *da'wa* fut alors suspendue pendant toute l'année 409, pour ne reprendre qu'en 410 sous la direction unique de Ḥamza.

* Lettre du Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre Seigneur, aux partisans de Naštakīn⁸⁴⁸ en prison. * 640

Je me confie entièrement à Notre Seigneur, le Clément, al-Bār, le Juge suprême; c'est lui qui est al-'Azīz Nizār, l'Exalté Suprême, al-

⁸⁴⁵ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), I, p. 2; II, pp. 164-166, 181-184, 187-188.

⁸⁴⁶ Telle est l'opinion de Bryer (1975), pp. 80-81, et de Hodgson (1962), pp. 8-9.

⁸⁴⁷ Voir *supra*, pp. 27-29.

⁸⁴⁸ Il s'agit de Naštakīn ad-Darazī.

Mu'izz, le Vainqueur⁸⁴⁹, qui s'élève très-haut au-dessus des attributs d'un quelconque souverain tout puissant. [Les lettres] *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi* se réfèrent aux dignitaires de son serviteur, l' élu.

De la part du serviteur de Notre Seigneur al-Ḥākim, l'Un, l'Isolé, l'Éternel, qui n'a pas pris de compagne et qui n'a pas d'enfants, puisqu'il transcende les paires et les nombres; de la part donc de son esclave Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants et l'Imām des Unitaires, l'Ami du Créateur des mondes, qui se venge des infidèles et des associateurs par le pouvoir de Notre Seigneur et par l'épée de sa vengeance, de sa force et de sa puissance, lui qui se montre très généreux envers les dignitaires de sa prédication et dont le nom est très élevé. Il n'y a point de divinité en-dehors de lui!

À Mu'ānid et à ceux qui sont avec lui en prison pour avoir sombré dans l'égarement. Que le Seigneur vous conduise à la connaissance des Vérités, qu'il vous éloigne des malheurs et des calamités, et qu'il vous apprenne quelles sont à notre époque les incorporations du Fondement et de l'Énonciateur, ainsi que les apparences sous lesquelles se manifestent le Suivant et le Devançant, afin que l'Unicité de Notre Seigneur, le Créateur, le Nourrisseur, vous soit dévoilée! Sachez qu'aucun nom ne s'applique à Notre Seigneur et qu'il ne peut se fixer dans un corps, mais que néanmoins chaque homme le voit conformément à sa propre nature et selon la capacité de son intelligence. Gloire à sa divinité (*lāhūt*) qui nous est voilée; louange à son humanité (*nāsūt*) qui se montre à nous! Il se manifesta à ses créatures en prenant leur apparence, en revêtant leur forme et en se faisant semblable à elles, alors qu'en fait il n'entre pas dans l'imagination et demeure inaccessible à la pensée et à l'entendement. Gloire à lui, qui s'élève bien haut au-dessus de ce que prétendent à son égard les associateurs et les hérétiques!

* Venons-en au fait. Il m'est parvenu une requête de la part du propagandiste Abu l-Qāsim Mubārak b. 'Alī⁸⁵⁰ (que le Seigneur l'aide à lui obéir!), dans laquelle il vous exprime sa gratitude et mentionne qu'il a rencontré un fils de Mu'ānid et son serviteur (que le Seigneur prenne garde d'eux!). Ils portaient avec eux un écrit avec des questions à mon intention et la requête de les rappeler au souvenir de sa divine Majesté, alors qu'en fait celle-ci n'a nul besoin d'un tel rappel, puisqu'aucun fait

* 641

⁸⁴⁹ Rappelons que pour les Druzes les califes fatimides al-Mu'izz et al-'Azīz, considérés comme des incorporations de la divinité antérieures à al-Ḥākim, ne forment avec ce dernier qu'une seule personne; voir *supra*, p. 165 n. 180.

⁸⁵⁰ Ce Mubārak b. 'Alī était, dans la lignée des *ḥudūd* "louables", l'incorporation du *Tālī*; voir *supra*, n° 10, p. 219.

ne lui demeure caché. Aussitôt, je vous ai écrit ces mots, afin que vous en preniez connaissance, que vous mettiez votre confiance dans les détails qui y sont exprimés et que vous puissiez attester que la lumière de l'imamat et la direction qu'elle apporte ne peuvent se partager entre deux personnes au même moment, puisque l'imamat est une lumière universelle et étincelante⁸⁵¹, qui ne peut être divisée, qu'aucun rival n'est en mesure de souiller et qu'aucun adversaire ne peut altérer. S'il y avait dans le monde une chose plus digne que l'imamat, le Seigneur porterait le titre d'Imām selon l'apparence extérieure. Vu que son humanité (*nāsūt*) ne se manifeste que par la fonction de l'imamat, nous savons qu'il s'agit du nom suprême du Seigneur⁸⁵² et que l'Imām est le plus éminent et le plus élevé de ses serviteurs, étant son Lieutenant, le Guide vers son adoration. Il n'y a personne parmi vous auquel je n'ai donné un avis sincère menant à son adoration.

Certains d'entre vous ont d'abord répondu à mon appel, puis ils se sont rétractés, comme 'Alī b. Aḥmad al-Ḥabbāl ("le Cordier"), qui était un de mes Licenciés et par l'entremise duquel Naṣṭakīn ad-Darazī s'est converti⁸⁵³. Il y eut al-'Aḡamī ("le Persan"), al-Aḥwal ("le Louche"), Ḥatlaḥ Māḡān⁸⁵⁴ et autres semblables, dont nous avons mis par écrit le pacte d'allégeance, mais qui ont ensuite vendu la religion sur les marchés⁸⁵⁵; ils se sont livrés à leurs passions et n'ont montré aucune retenue. Alors, Notre Seigneur s'est vengé d'eux par le glaive resplendissant. *Nous n'avons pas été injustes envers eux, mais ils étaient eux-mêmes injustes*⁸⁵⁶. Quant à toi, Mu'ānid, ainsi qu'Abū Maṣṣūr al-Bardā'ī et Abū Ġa'far al-Ḥabbāl⁸⁵⁷, il n'y en a pas un parmi vous que je n'ai appelé à professer l'Unité de Notre Seigneur, mais vous l'avez refusée, à l'ex-

⁸⁵¹ Sur cette description de l'imamat comme lumière, voir les remarques de Schmucker (1979), p. 42.

⁸⁵² Littéralement: "S'il y avait dans le monde une chose plus digne que l'imamat, le Seigneur en porterait le nom selon l'apparence extérieure. Vu que son humanité (*nāsūt*) ne se manifeste que par le nom de l'imamat, nous savons qu'il s'agit du nom suprême du Seigneur". Ce passage n'est pas sans rappeler la doctrine nuṣayrie, où le *Ism* (Muḥammad) constitue une hypostase distincte du *Ma'nā* ('Alī). Ḥamza veut dire que l'humanité de Notre Seigneur ne peut se manifester que par l'intermédiaire de quelqu'un qui agit en son nom, à savoir l'Imām Ḥamza.

⁸⁵³ Voir *supra*, n° 10, p. 218. Ḥamza affirme donc que Darazī a été gagné à la cause unitaire par un de ses anciens ministres, qui le trahit par après en passant dans le camp de son élève; cf. Hodgson (1962), p. 9.

⁸⁵⁴ Ces noms, sans doute des pseudonymes ou des sobriquets, reflètent néanmoins le milieu social dans lequel recrutait la secte. "Ḥatlaḥ Māḡān", identique dans tous les manuscrits, nous semble une forme corrompue d'un nom turc ou persan.

⁸⁵⁵ En d'autres termes: ils ont violé le secret auquel ils s'étaient engagés.

⁸⁵⁶ S. 43: 76.

⁸⁵⁷ Voir *supra*, n° 10, pp. 218-219; n° 16, pp. 324-325.

ception d'Abū Ġa'far al-Ḥabbāl: il a effectivement répondu à l'appel par l'entremise du propagandiste Mubārak b. 'Alī (que le Seigneur le soutienne par son inspiration!). Celui qui l'a empêché de refuser, c'est son fils 'Alī, en qui j'avais pleine confiance, car je connaissais sa religion et sa nature. Aussi, le Seigneur l'assistera et le dirigera vers le bonheur. Mais vous, vous avez misé sur un homme faible⁸⁵⁸, à la gloire éphémère, et vous lui avez octroyé le titre de "seigneur * des guides (*sayyid al-hādiyīn*)⁸⁵⁹ qui procurent le salut". Voilà l'essence même de l'impiété et de l'associationnisme! Je prie le Seigneur qu'il ne vous punisse pas et qu'il vous pardonne vos fautes passées. * 642

Tu as entendu, toi Mu'ānid, ainsi que les habitants d'Acre⁸⁶⁰, ces insolents qui sont avec toi, le discours que le Seigneur a tenu selon l'apparence extérieure: "Ne multipliez pas les dissidences, je vous suffis"⁸⁶¹. Quand vous veniez vers moi et que je vous donnais des conseils, tu me déclarais ne plus vouloir retourner vers tes anciennes erreurs, à cause des paroles que tu avais entendues du Seigneur. Je te répondis alors, à toi et à ceux qui étaient présents, que le Résurrecteur de cette époque ne pouvait s'élever contre les impies et les égarés que par l'épée de Notre Seigneur et en tirant parti de sa puissance. Je vous expliquais que vous meniez vos âmes à leur perte en les exposant au feu, de sorte que votre fumée atteindra les Répondants bienheureux. Cette conversation entre vous et moi eut lieu la nuit même qui précéda le matin d'al-Kā'ina⁸⁶². Ô merveille parmi toutes, le miracle que la puissance de Notre Seigneur opéra sur nous et sur vous! La vanité a été anéantie et des nuages ont déversé sur le monde une pluie contenant la science spirituelle et parfaite. Il élève qui il veut et il abaisse qui il veut, lui *qui tient en sa main la royauté de toute chose*⁸⁶³ et qui *est puissant sur toute chose*⁸⁶⁴.

Au jour d'al-Kā'ina vous étiez plus de cinq-cent hommes armés jusqu'aux dents. Près de l'endroit sacré (*'inda l-ḥaram*)⁸⁶⁵, environ qua-

⁸⁵⁸ À savoir Darazī.

⁸⁵⁹ Voir *supra*, n° 10, p. 218.

⁸⁶⁰ Les compagnons de Mu'ānid emprisonnés avec lui semblent donc originaires d'Acre, ce qui indique que la secte recrutait dans cette région. Ainsi s'expliquerait, selon Schmucker (1979), p. 44, la présence dans la doctrine de Ḥamza d'éléments rappelant le nuṣayrisme.

⁸⁶¹ Il s'agit là d'un des très rares passages dans les *Rasā'il al-Ḥikma* qui rapportent des paroles recueillies de la bouche même d'al-Ḥākim!

⁸⁶² L'origine et le sens du nom "al-Kā'ina" (participe actif de *kāna*?) demeurent obscurs.

⁸⁶³ S. 23: 88.

⁸⁶⁴ S. 2: 20.

⁸⁶⁵ Nous ignorons l'endroit où eut lieu l'affrontement de la "Journée d'al-Kā'ina". Sans doute s'agit-il des événements que Ḥamza a évoqués en des termes énigmatiques

rante d'entre vous furent tués, alors que les autres fuyaient. Sans la miséricorde de Notre Seigneur, aucun de vous n'aurait pu se sauver. Avec cela, vous n'avez tué aucun ennemi et dans la détresse et le malheur, vous n'avez point fait preuve d'autant de hardiesse que vous aviez montré de l'insolence dans la prospérité et le bonheur. Votre fumée est parvenue jusqu'à nous, comme je vous l'avais annoncé à l'avance, grâce à l'inspiration de Notre Seigneur. Lui seul mérite la louange et la gratitude! Le jour suivant, qui était un jeudi, l'ensemble des troupes, tant les Orientaux que les Occidentaux⁸⁶⁶, tant les étrangers ('*ağamī*) que les Arabes, fut sur pied: les cavaliers montèrent à cheval, * l'infanterie était

* 643

en pleine action, chacun agissant conformément à son rang. Ils portaient avec eux du naphte, du feu, des échelles et du matériel pour percer les murs. Je n'avais avec moi ce jour-là que douze personnes, dont cinq n'étaient pas capables de combattre. Néanmoins, nous tuâmes trois associateurs et nous en blessâmes à coup de flèches un nombre incalculable. Ce n'est pas par notre propre force que nous les avons vaincus, mais c'est par la force de Notre Seigneur qu'ils ont péri et c'est par son pouvoir qu'ils seront [bientôt] complètement anéantis. Vous avez appris la résistance que nous avons offerte alors que nous étions dans la tranchée (*ḥandaq*)⁸⁶⁷, jusqu'au moment où nous en sortîmes.

Maintenant, l'inspiration de Notre Seigneur me parvient; sa miséricorde et ses bienfaits, tant apparents que cachés, reposent sur moi; tous mes compagnons, les Répondants, sont honorés et distingués, et ils sont nommés dans les postes les plus convoités, au détriment des autres hommes, tant dans la police, que dans le gouvernement et le contrôle des routes. J'envoie mes messagers porter lettres et pactes à sa divine Majesté, à laquelle rien ne demeure caché de ce qui se passe en secret ou en public. Notre Seigneur m'a fait une promesse, selon l'aspect apparent

dans la pièce n° 10: "vous avez appris ce qui s'est passé dans la demeure et j'en ai fait un signe miraculeux pour mes partisans". Le *ḥaram* dont il est question ici serait alors identique à cette "demeure" (*dār*); cf. *supra*, n° 10, p. 221.

⁸⁶⁶ Voir *supra*, p. 262 n. 579. *Ḥamza* reprend maintenant presque à la lettre le récit du siège de la Mosquée Raydān, tel qu'il l'avait donné dans la pièce n° 10 (voir *supra*, pp. 221-222).

⁸⁶⁷ Selon Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, II, p. 139, la Mosquée Raydān était située près du *ḥandaq*, un fossé au nord de Bāb al-Fuṭūḥ [mais il dit la même chose de la Mosquée Tibr (*Ḥiṭaṭ*, II, p. 413), cause ou conséquence de la confusion entre les deux mosquées?; cf. *supra*, pp. 232-233 n. 448]. Vers le milieu du 11^e siècle, Ibn Riḍwān, *Daf' maḡārr al-abdān*, le décrit comme suit: "Sur le côté nord d'al-Qāhira se situe *al-ḥandaq* qui est un bas-fond (*ḡawr*) et pour cette raison est constamment imprégné d'eau" (cité par Sayyid [1998], p. 677). Toutefois, il n'est guère exclu que *Ḥamza* ait voulu établir un parallélisme entre ses propres exploits et ceux de Muḥammad lors de "l'expédition de *ḥandaq*" en 627, où les musulmans remportèrent une victoire éclatante malgré la supériorité numérique des Mecquois.

des choses, qui s'ajoute à ses autres promesses concernant la Vérité et l'inspiration. Il tient ses promesses, quand il veut et comme il veut, sans subir la moindre contrainte. Aussi, si Notre Seigneur le veut, je vais porter votre cas à l'attention de sa divine Majesté, bien qu'aucune des choses qui vous sont arrivées ne lui soit cachée, et je ramènerai la bonne nouvelle en réponse à votre question. Réjouissez-vous de savoir que la délivrance est proche et qu'elle viendra en un clin d'œil. Alors, les apostats et les hypocrites apprendront qui aura droit à la récompense. La paix soit avec vous tous, ainsi que la miséricorde et les bénédictions du Seigneur.

Écrit au mois de Ša'bān, la deuxième année de l'ère du serviteur de Notre Seigneur et de son ami, Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre Seigneur et par l'ampleur de son pouvoir. La louange ne revient qu'à Notre Seigneur seul, dans le bonheur et dans l'adversité, dans la misère et dans l'opulence. Il nous suffit. Quel excellent protecteur et auxiliaire!

20. Copie de l'édit concernant la nomination d'*al-Muğtabā* ("l'Élu")⁸⁶⁸

Par ce document s'ouvre la série d'actes d'investiture des principaux dignitaires de la secte, censés incorporer des hypostases du monde intelligible: Tamīmī ou l'Âme (n° 20), Qurašī ou la Parole (n° 21) et al-Muqtanā ou l'Aile gauche (n° 22). L'acte de nomination de Salāma b. 'Abd al-Wahhāb ou l'Aile droite manque dans le Canon, ce qui prouve que des écrits ont été perdus antérieurement à sa constitution⁸⁶⁹.

Cette pièce ne porte aucune date, mais il est probable qu'elle se situe vers la même époque que la suivante, écrite en Šawwāl 410 (février 1020)⁸⁷⁰. Si tel est le cas, on pourrait en déduire que dès la réouverture de la *da'wa* en 410 sous la direction absolue de Ḥamza, ce dernier ait mis en place ses principaux collaborateurs.

Contrairement aux autres documents de nomination, désignés par le terme *taqlīd* ("investiture"), celui-ci se présente comme un *siğill*, c'est-à-dire comme un acte officiel issu par l'administration fatimide, si ce n'est par le calife lui-même⁸⁷¹.

Ismā'īl at-Tamīmī, dont le titre honorifique est *al-Muğtabā* (l'Élu), occupe en tant qu'incorporation de l'Âme Universelle le second rang dans la hiérarchie de la *da'wa* unitaire, immédiatement après l'Intellect Universel, l'Imām Ḥamza. Les traités n° 36 à 40 lui sont attribués.

* Je me confie entièrement à Notre-Seigneur. Que sa paix et sa miséricorde soient sur nous! C'est lui dont j'implore le secours en toute chose. Il est le Causateur de la Cause des causes, alors que les attributs de la Cause sont [les lettres] *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi*. * 644

De la part du véritable serviteur de Notre-Seigneur, le Dieu de l'éternité, l'Un, l'Immuable, al-Ḥākim, l'Isolé — grand est son nom et il n'y a point de divinité en-dehors de lui —; de la part donc de son esclave Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs, des hypocrites et des apostats par l'épée de Notre-Seigneur, le Commandeur des Croyants⁸⁷², et par l'ampleur de son pouvoir, lui l'unique. Nous n'implorons le secours d'autrui et nous ne mettons notre espoir dans la miséricorde d'aucun autre.

⁸⁶⁸ Trad. française: de Sacy (1838), II, pp. 230-234.

⁸⁶⁹ Voir *supra*, p. 88 n. 385; De Smet (2004), p. 420 n. 68.

⁸⁷⁰ De Sacy (1838), II, p. 187, est du même avis. Toutefois, il s'est embrouillé dans les dates, n'ayant pas toujours pris en compte que l'ère druze saute l'année 409.

⁸⁷¹ Voir *supra*, pp. 92-93; cf. Bryer (1976), p. 24. Notons toutefois la dernière ligne du texte, sans doute un colophon ajouté par un copiste ou par le rédacteur du Canon: *tamma taqlīd al-Muğtabā*.

⁸⁷² Bien qu'elle soit contraire à la doctrine de Ḥamza, l'application du titre *amīr al-mu'minīn* à al-Ḥākim est encore attestée en plusieurs autres endroits du Canon; voir *supra*, p. 207 n. 333.

À son frère, son Suivant, le *Dū Maṣṣa* de sa science, son second, l'Adam partiel⁸⁷³, qu'il a élu par sa science, guidé par sa clémence et nourri par sa paix, l'Énoch de cette époque, l'Idrīs de ce temps, l'Hermès suprême (Hirmis al-Harāmisa)⁸⁷⁴, mon frère⁸⁷⁵ et mon allié (*ṣihr*), le propagandiste Abū Ibrāhīm Ismā'īl b. Muḥammad at-Tamīmī. Que le Seigneur t'accorde une longue vie, qu'il perpétue ta puissance et ton élévation, qu'il fasse que je te prémunisse contre les malheurs et qu'il m'autorise à combler tes désirs, car il en a le pouvoir et il en est capable.

Venons-en au fait. Mon frère Abū Ibrāhīm (que le Seigneur t'accorde son inspiration!), je t'ai regardé avec la lumière de Notre-Seigneur et avec l'inspiration dont Notre-Seigneur m'a favorisé (que sa paix et sa miséricorde soient sur nous, ainsi que tout ce qu'il peut apporter au bien-être des Unitaires, à la destruction des hypocrites et au renforcement de la puissance des croyants!), et je t'ai établi comme mon vicaire (*ḥalīfa*) sur tous les Propagandistes, Licenciés, Préposés (*nuqabā'*) et Briseurs, et sur tous ceux qui professent l'Unicité de sa Majesté pure, dans toutes les îles et dans tous les climats de la terre⁸⁷⁶; je t'ai nommé l'Ami des Répondants, le refuge des Unitaires, le *Dū Maṣṣa* de la science des choses premières et dernières. Je t'ai accordé sur tous les dignitaires le pouvoir d'ordonner et d'interdire, de sorte que tu pourras nommer qui tu veux et destituer qui tu veux. Tout ce qui à tes yeux est salutaire et toutes tes actions seront comme un ordre de ma part; si tu interdis quelque chose, ce sera comme si je l'avais interdite. Quiconque s'opposera à toi, se sera opposé à moi, et celui qui t'obéira, * m'aura obéi. Quiconque m'obéit dans la prédication de l'Unicité de Notre-Seigneur a atteint la limite ultime⁸⁷⁷, le point le plus éminent, *le jubier de la limite auprès duquel se trouve le Jardin de la Demeure*⁸⁷⁸.

Sache bien cela, recherche les bienfaits de Notre-Seigneur, rends-lui le service qui t'incombe, connais les rangs des dignitaires, conformément à ce que j'ai exposé dans l'écrit intitulé "La limite suprême et le

⁸⁷³ *Tālī* et *Dū Maṣṣa* sont des noms de l'Âme Universelle, dont une des manifestations antérieures se fit sous l'apparence de l'Adam partiel, l'Adam biblique et coranique, que Ḥamza associe également à Énoch (voir *supra*, pp. 58, 64).

⁸⁷⁴ La tradition musulmane identifie généralement le prophète coranique Idrīs à Énoch et Hermès.

⁸⁷⁵ Bien sûr, le mot "frère" (*aḥ*) doit être pris en un sens figuré, Tamīmī étant présenté comme le "fils spirituel" de Ḥamza. Comme son nom l'indique, il devait avoir une origine arabe, liée à la tribu des Tamīm, alors que Ḥamza était probablement Persan. J'ignore pourquoi Assaad (1974), p. 158, fait de Tamīmī "Ḥamza's brother-in-law".

⁸⁷⁶ Voir *supra*, p. 160 n. 148, 149.

⁸⁷⁷ La "limite ultime" désigne la doctrine unitaire; voir *supra*, n° 9, p. 197.

⁸⁷⁸ S. 53: 14-15.

bon conseil”⁸⁷⁹; éloigne de toi les hypocrites et combats-les ouvertement; remercie Notre-Seigneur pour les bienfaits énormes et les dons considérables qu’il t’a octroyés, afin qu’il augmente encore sa faveur à ton égard et qu’il t’affermissse dans son obéissance, car il en a le pouvoir et il en est capable.

Ainsi se termine l’investiture d’al-Muğtabā. Salut.

⁸⁷⁹ Il s’agit du traité n° 10.

21. L'investiture d'ar-Riḍā, le Représentant de la Puissance (*safīr al-quḍra*)⁸⁸⁰.

L'acte d'investiture (*taqlīd*)⁸⁸¹ d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Wahb al-Quraṣī au rang de la "Parole" (*Kalima*), le troisième dignitaire après l'"Intellect" Ḥamza et l'"Âme" Tamīmī, est daté de Ṣawwāl 410 (février 1020). Ḥamza nous y apprend qu'il avait auparavant nommé en ce rang un certain al-Murtaḍā. Mais ce dernier étant décédé, il institue à sa place un dignitaire inférieur, Muḥammad b. Wahb, qui reçoit le titre *ar-Riḍā* en récompense de sa fidélité à la cause unitaire. Mais comment concilier ces nominations et promotions des principaux dignitaires sur ordre de Ḥamza, ainsi que leur destitution éventuelle en cas de trahison, avec sa doctrine qui les présente comme des incorporations d'hypostases du monde intelligible?

Il ressort des provisions données dans le texte que la "Parole" était responsable de l'organisation pratique et de la coordination de la *da'wa* unitaire. Il figure également comme une sorte d'espion, censé rapporter à Ḥamza tous les événements concernant les Unitaires.

* Gloire à Notre-Seigneur dans le bonheur et l'adversité, dans la misère * 646
et l'opulence, lui l'Unique qui n'a pas d'associé!

De la part du serviteur de Notre-Seigneur et de son esclave, le Résurrecteur de cette époque, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre-Seigneur et par l'ampleur de son pouvoir; au cheikh *ar-Riḍā*, le représentant de la Puissance, la gloire des Unitaires, le héraut des croyants et leur Parole élevée, le propagandiste Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Wahb al-Quraṣī⁸⁸² (que le Seigneur lui accorde le succès et le dirige dans la juste voie!).

Je me confie entièrement à Notre-Seigneur al-Bār, le Très-Savant, l'Exalté suprême, le Juge par excellence, qui n'entre ni dans les pensées, ni dans les imaginations, étant élevé au-dessus de la description et de la perception des hommes. Les lettres *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi* se réfèrent aux dignitaires de son serviteur, l'Imām. De la part⁸⁸³ du serviteur

⁸⁸⁰ Trad. française: de Sacy (1838), II, pp. 261-271. La "Puissance" (*al-quḍra*) se réfère au *nāsūt* d'al-Ḥākim; cf. de Sacy (1838), II, p. 261 n. 2. Selon Ibn Zāfir, *Aḥbār ad-Duwal al-Munqaṭi'a*, p. 52, Ḥamza avait un complice "surnommé *Safīr al-quḍra*, dont il fit son émissaire. Il l'envoya afin de prendre de chaque dirigeant et notable un serment d'engagement (*bay'a*) concernant ce qu'il croyait au sujet d'al-Ḥākim. Personne n'osa lui résister, par crainte de son pouvoir".

⁸⁸¹ Cf. J. Schacht, "Taqlīd", *El'*, VIII, p. 630.

⁸⁸² Muḥammad b. Wahb appartenait donc à la tribu arabe des Qurayš, dont était issu le Prophète Muḥammad, alors que l'"Âme" Ismā'īl était de la tribu des Tamīm (voir *supra*, p. 357 n. 875). Apparemment, Ḥamza choisissait ses plus proches collaborateurs parmi les membres d'éminentes familles arabes; cf. Sprengling (1939), p. 393.

⁸⁸³ Cette répétition de l'adresse en tête de l'acte d'investiture surprend. S'agit-il d'une interpollation, p. ex. de la main du rédacteur du Canon, ou de l'adresse écrite sur la face extérieure du document?

de Notre-Seigneur al-Ḥākīm, l'Un, l'Isolé, l'Éternel, qui n'a ni compagne, ni enfant, et qui transcende toute description; de la part donc de son esclave Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs et des apostats par l'épée de Notre-Seigneur et par l'ampleur de son pouvoir; au cheikh ar-Riḍā, le représentant de la Puissance, la gloire des Unitaires, le héraut des croyants, le pilier des Répondants et leur Parole élevée, le propagandiste Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Wahb al-Quraṣī.

La paix soit avec toi. Je glorifie à ton intention Notre-Seigneur le Nourrisseur, l'Exalté, le Créateur (*al-fātiq*)⁸⁸⁴, al-Ḥākīm, qui transcende le Suivant et le Devançant, le Fondement et l'Énonciateur, et se manifeste à ses créatures en revêtant une forme pareille à la leur, tout en étant leur Créateur. Gloire à lui, qui ne peut être perçu par les imaginations ni connu par les pensées et les intelligences, étant très élevé au-dessus de ce que les hommes lui associent!

Venons-en au fait. J'ai regardé avec la lumière de Notre-Seigneur et avec l'inspiration dont il m'a favorisé, et j'ai découvert tes pensées secrètes, qui se sont avérées conformes avec ce que l'apparence extérieure de tes faits et gestes m'avait déjà appris. * Au fil des jours et des nuits, au milieu de problèmes énormes, je n'ai vu chez toi rien d'autre qu'un dévouement sincère à professer l'Unicité du Seigneur des hommes, le Juge par excellence, ainsi qu'un renoncement complet à l'adoration des images et des idoles et une véracité de discours exemplaire, que ce soit en prose ou en vers⁸⁸⁵. Je te transmets donc de ma part les salutations les meilleures; je t'ai fait monter en grade et je t'ai accordé un rang plus élevé, notamment celui qu'occupait le cheikh al-Murtaḍā (que le Seigneur sanctifie son âme!)⁸⁸⁶. Aussi, tu as reçu sa science et son magistère, et tu l'as inhumé dans sa tombe et dans sa sépulture. Je t'ai remis tous ses livres unitaires⁸⁸⁷ et je t'ai installé à la tête de l'ensemble des Propagandistes, Licenciés, Préposés, Briseurs et Répondants unitaires. Ainsi, tu n'as personne au-dessus de toi, si ce n'est l'Ami des Répondants, le refuge des Unitaires, le cheikh al-Muḡtabā, l'Énoch de cette

* 647

⁸⁸⁴ Voir *supra*, p. 212 n. 357.

⁸⁸⁵ Toutefois, le Canon ne contient aucun écrit attribué à Muḥammad b. Wahb.

⁸⁸⁶ Plus loin dans le texte, Ḥamza mentionne un premier acte d'investiture de Muḥammad b. Wahb (voir *infra*, p. 362), sans doute dans ce rang inférieur. Cet acte n'est pas préservé dans les *Rasā'il al-Ḥikma* et nous ignorons de quel rang il s'agissait. En outre, nous ne savons rien du dénommé al-Murtaḍā.

⁸⁸⁷ Faut-il en déduire qu'al-Murtaḍā était l'auteur de "livres unitaires", comme le fait Abu-l-Izzeddin (1984), p. 109 ("Of Murtaḍā's books there is none in the Canon"), ou plutôt qu'il avait en sa possession des livres druzes, peut-être ceux écrits par Ḥamza?

époque, l'Idrīs de ce temps, l'Hermès suprême, mon frère et mon allié, le propagandiste Abū Ibrāhīm Ismā'īl b. Muḥammad at-Tamīmī (que le Seigneur le prémunisse contre les malheurs et qu'il comble les désirs que j'ai formulés à son égard!)⁸⁸⁸.

Sollicite donc les bienfaits de Notre-Seigneur; mets-toi au service de la doctrine de Notre-Seigneur comme il t'incombe de le faire; sois bienveillant envers les propagandistes et l'ensemble des Unitaires; commande leur le bien et défends leur le mal; encourage-les à accomplir le service divin; ordonne les Préposés de te servir sans relâche, de te faire parvenir toutes les nouvelles et de te tenir au courant de tout ce qui se passe au Caire, à Miṣr et dans les environs. Car je t'ai donné le pouvoir de commander et d'interdire à tous les Répondants. Si tu vois quelqu'un dont la conduite est droite et la doctrine correcte et juste⁸⁸⁹, sois bienveillant à son égard, attire-le vers toi et informe-moi de sa condition: s'il a subi une injustice, je l'aiderai; mais s'il est lui-même injuste, je le subjugueraï. Quiconque se trouve en prison à cause d'un crime ou d'une faute et en aura obtenu le pardon, conduis-le chez toi à la maison et donne-lui quelques coups de bâton, de sorte qu'il en éprouve de la douleur, afin qu'il ne retombe pas dans des péchés indignes d'un Unitaire⁸⁹⁰. Il faut que cela se fasse dans ta maison, en un endroit où il n'y a point d'adversaires. Veille à l'union des Unitaires et fais qu'ils observent, lors des naissances, mariages et enterrements, les traditions (*sunna*) que je leur ai prescrites⁸⁹¹. * Si, parmi l'ensemble des dignitaires, propagandistes,

* 648

⁸⁸⁸ Voir *supra* n° 20.

⁸⁸⁹ Le texte porte *maḏhabahu raḏīyan ḥākīmīyan*, ce qui pourrait également signifier: "une doctrine conforme aux instructions d'ar-Riḏā [c.-à-d. Muḥammad b. Wahb] et d'al-Ḥākīm", comme le suggère de Sacy (1838), II, p. 266 n. 2. Une glose du Ms. J (fol. 58b) appuie cette interprétation.

⁸⁹⁰ Il ressort de ce passage que Ḥamza voulait organiser sa propre justice, selon ses propres principes unitaires, en marge de la justice "officielle" des Fatimides; voir *supra*, p. 71.

⁸⁹¹ Voir, p. ex., les règles en matière de divorce promulgués par Ḥamza dans l'écrit n° 25. Cette phrase est curieusement invoquée de nos jours par certains Druzes comme preuve de l'islamité du druzisme: Ḥamza y exhorterait les Unitaires à respecter la *sunna* de l'islam, alors qu'en réalité le texte laisse clairement entendre qu'il s'agit bien de la *sunna* prescrite par Ḥamza lui-même!; sur ce débat, voir Schenk (2002), pp. 174-175.

ment: qu'aucun d'eux ne marche sans emporter une arme ou tout au moins un poignard.

Quant à toi, accomplis le service dont je t'ai chargé auprès de sa Majesté pure, les lumières resplendissantes et les Lieux (*maqāmāt*) éclatants. Respecte les normes que je t'ai prescrites et garde-toi de les transgresser; agis avec sincérité et garde-toi de mentir, d'ajouter quelque chose aux paroles ou d'en retrancher quoi que ce soit, car mentir à ton frère croyant est un acte d'infidélité. Combien pire est-il alors de faire des ajouts aux paroles du Seigneur! Dis la vérité: n'en sois point gêné envers moi ni effrayé. *Il incombe seulement au Prophète de transmettre en toute clarté des messages*⁸⁹². Sois véridique, même si cela s'avère pénible. Ne te rends pas auprès de sa Majesté s'il ne t'a pas convoqué; ne lui adresse pas la moindre parole s'il ne t'a pas interrogé. En ce cas, tu réciteras la prière que je t'ai prescrite dans ta première lettre d'investiture⁸⁹³; tu diras d'abord en toi-même, sans que cela s'entende extérieurement: "Salut (*as-salām*). Que le salut vienne de toi, ô Notre-Seigneur, et que le salut retourne vers toi; tu es le plus digne de donner le salut, car ta prédication est la demeure du salut. Sois béni et exalté, toi notre Maître suprême, à qui appartiennent la majesté et l'honneur". Récite la prière jusqu'au bout. Abstiens-toi de l'importuner avec des questions, n'élève pas la voix, ne bouge pas les mains, ne fais aucun signe avec les yeux et ne lève pas la tête en parlant⁸⁹⁴. Dis la vérité; ne crains que tes péchés et n'adore que ton Seigneur, l'Exalté Suprême, al-Ḥākīm, l'Un, l'Isolé, l'Éternel, qui n'a ni compagne, ni enfant. Ne me cache rien de ce que tu fais et rien de ce qui chaque jour survient dans les affaires des Répondants, qu'elles soient favorables ou non. Je te donnerai des ordres à leur sujet, conformément à ceux que j'aurai reçus de * Notre-Seigneur. Sois pour eux un père tendre et un instituteur indulgent, car Notre-Seigneur se montre clément à leur égard et au nôtre. Tous les nouveaux pactes, écrits et rapports (*aḥbār*) qui seront rédigés, fais-les parvenir à la servante chargée de recevoir les requêtes, qui en transmettra les réponses⁸⁹⁵. Transite par mes fils 'Alī et Ḥusayn, Licenciés dans la prédication: que le Seigneur les soutienne afin qu'ils puissent atteindre cette servante, si Notre-Seigneur le veut, car de lui dépend le succès en toute

* 649

⁸⁹² S. 24: 54.

⁸⁹³ Voir *supra*, p. 360 n. 886.

⁸⁹⁴ Selon Qādī an-Nu'mān, *Kitāb al-Himma*, pp. 116-117, l'initié ismaélien doit observer une même attitude révérencieuse envers l'Imām.

⁸⁹⁵ Hamza nous révèle ici qu'il avait mis sur pied un réseau clandestin d'intermédiaires et de messagers, afin de permettre la communication entre les dignitaires de la secte; voir en outre *infra*, n° 23, p. 370.

entreprise. Acquitte-toi de ton service de manière à mériter les récompenses et à être prémuni de l'associationnisme et de la vengeance. Remercie Notre-Seigneur et l'intermédiaire qui t'a accordé cette faveur⁸⁹⁶; protège tes frères et aide-les en secret et en public.

Tu liras cette lettre que je t'ai écrite à l'ensemble des propagandistes, Licenciés, Préposés, Briseurs et Unitaires, afin qu'ils soient instruits de ton rang et de ton grade élevé, si Notre-Seigneur le veut, car de lui dépend le succès en toute entreprise, aussi bien temporelle que religieuse. La glorification et la gratitude ne reviennent qu'à Notre-Seigneur seul. Il nous suffit. Quel excellent protecteur et auxiliaire!

Écrit au mois de Šawwāl de la deuxième année de l'ère du serviteur et esclave de Notre-Seigneur, Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs et des apostats par l'épée de Notre-Seigneur et l'ampleur de son pouvoir. C'est à lui que je me confie; c'est son aide que j'invoque; c'est à lui que s'adressent mes demandes et c'est à lui que j'ai recours.

L'investiture est terminée. Gloire à Notre-Seigneur seul!

⁸⁹⁶ Cet intermédiaire n'est autre que Ḥamza.

22. Copie de l'investiture d'al-Muqtanā⁸⁹⁷

La lettre d'investiture de Bahā' ad-Dīn al-Muqtanā dans le rang de l' "Aile gauche", le cinquième et dernier des grades principaux de la hiérarchie druze, porte la date du 13 Ša'bān 411 (3 décembre 1020). Il s'agit du dernier écrit daté de Ḥamza, composé deux mois et demi avant la disparition d'al-Ḥākim et son propre retrait⁸⁹⁸. À ce moment, malgré le rang relativement bas dans lequel il fut nommé, al-Muqtanā devint le chef suprême de la communauté druze, éclipsant sans doute ses supérieurs Ismā'īl at-Tamīmī, Muḥammad b. Wahb et Salāma b. 'Abd al-Wahhāb. Une grande partie du Canon (traités n° 41 à 111) lui est attribuée, de sorte qu'il figure avec Ḥamza comme le véritable fondateur du druzisme.

Ce document suit la structure des actes officiels de l'administration fatimide⁸⁹⁹. Il en ressort que Ḥamza s'arrogeait le droit, en tant qu'intermédiaire et porte-parole d'al-Ḥākim, d'émettre des décrets (*tawqī'*), prérogative en principe réservée au calife.

Contrairement aux pièces précédentes, le *taqlīd* d'al-Muqtanā contient très peu de provisions morales ou pratiques concernant la fonction qu'il aura à accomplir. Celle-ci semble se résumer à conserver les pactes et écrits rédigés par les dignitaires supérieurs. En revanche, le texte accorde une large place à la déduction, par des spéculations gématriques, du nombre des dignitaires, en reprenant presque mot-à-mot un long passage du traité n° 9. La présence d'une telle digression surprend dans un document qui se veut officiel et se rapporte à la nomination d'un dignitaire aussi important qu'al-Muqtanā.

* L'authenticité de ce document a été certifiée.

* 650

Que le Seigneur t'accorde le succès, qu'il t'indique la voie à suivre, qu'il te préserve de l'égarement et de la passion, qu'il t'apporte des nouvelles agréables et plaisantes, qu'il te bénisse dans cette dignité et qu'il te confirme dans ce rang élevé et cette haute position!

Adresse (*'ulwān*)⁹⁰⁰: de la part du Résurrecteur de cette époque, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs et des apostats par l'épée de Notre-Seigneur et l'ampleur de son pouvoir (il n'y a point de divinité autre que lui!), Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad.

Décret (*tawqī'*)⁹⁰¹ adressé au cheikh al-Muqtanā Bahā' ad-Dīn, la langue des croyants et le support des Unitaires, Abu l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad

⁸⁹⁷ Trad. française: de Sacy (1838), II, pp. 297-309.

⁸⁹⁸ Halm (1998), pp. 108, 112; Makarem (1974), pp. 25-26.

⁸⁹⁹ Voir *supra*, pp. 92-93; Bryer (1976), p. 24.

⁹⁰⁰ Le terme *'ulwān* ou *'unwān* désigne l'adresse, qui fait partie de l'introduction d'un document officiel; cf. A. Ašraf, "'Unwān. I: Dans la correspondance et la diplomatie", *EP*², X, p. 938.

⁹⁰¹ En un sens général, *tawqī'* est "un édit ou un décret du souverain et sa mise en forme écrite" (F. Babinger & C. E. Bosworth, "Tawqī'", *EP*², X, p. 420; cf. Stern [1964],

as-Sammūqī⁹⁰², surnommé *ad-Ḍayf*⁹⁰³. Que le Seigneur lui accorde le succès et le guide dans la bonne direction! Louange à Notre-Seigneur seul, dans le bonheur et l'adversité, dans la détresse et l'opulence. [Le présent document] sera copié dans le registre (*dīwān*) des Unitaires, si Notre-Seigneur le veut, car de lui dépend le succès; il sera copié dans le registre des Préposés, si Notre-Seigneur le veut, car de lui dépend le succès; il sera copié dans le registre des Unitaires (louange à Notre-Seigneur en toute circonstance!); il sera copié dans le registre des Préposés⁹⁰⁴ (la Volonté du Seigneur règne sur ses serviteurs!). Je me confie

pp. 126-128, 144-145). Ainsi Musabbihī, *Aḥbār Miṣr*, p. 25, mentionne les *siḡillāt* et *tawqī'āt* promulgués par le calife fatimide.

⁹⁰² La *nisba* d'al-Muqtanā est transcrite dans la littérature secondaire de façons diverses: as-Samūqī (Assaad [1974], p. 159), as-Sammuqī (Kratchkowsky & Halm [1993], p. 544), Sémouki (de Sacy [1838], II, p. 297). Nous avons adopté la forme donnée par les manuscrits. Selon Makarem (1974), p. 26, il serait né à Sammūqa, un village près d'Alep. Sprengling (1939), p. 393 n. 18, met le nom en rapport avec *samūq* ou *summāq* ("sumac") et en déduit qu'il serait originaire du *Ġabal as-Summāq*, une montagne dans les environs d'Alep ainsi nommée parce que le sumac y abondait; cf. Yāqūt, *Mu'ḡam al-buldān*, II, p. 21 (Yāqūt remarque en outre que ses nombreux villages étaient habités par des "Ismaéliens hérétiques"). Al-Muqtanā aurait appartenu à l'importante tribu arabe des Ṭayy (Makarem [1974], p. 26; Sprengling [1939], p. 393 n. 18), ce qui confirme que Ḥamza choisissait ses collaborateurs les plus proches parmi les membres des grandes familles arabes; voir *supra*, p. 359 n. 882.

⁹⁰³ Le titre *ad-Ḍayf*, "l'Hôte", était porté à l'époque d'al-Ḥākim par plusieurs personnes, dont Ḥatkin avant sa nomination comme *dā'i ad-du'āt* (voir *supra*, p. 201 n. 313-314). Il se réfère sans doute à une fonction officielle, mal connue par ailleurs. Walker (1993), pp. 168-170, déduit des maigres données disponibles que les *ḍayfs* formaient un corps paramilitaire, affecté aux affaires de la *da'wa*. Ils devaient notamment protéger les *du'āt* dans leurs déplacements ou lors de la collecte de fonds. Le gouverneur d'Apamée, 'Alī b. Aḥmad, qui prit Alep sur les Ḥamdānides en 406 (1015-16), portait également le titre *ad-Ḍayf*. Son homonymie avec al-Muqtanā — Abu l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad as-Sammūqī *ad-Ḍayf* — amène Makarem (1974), p. 26, à identifier les deux personnages. Il s'appuie pour cela sur l'historiographie druze, notamment sur l'ouvrage inédit d'al-Aṣrafānī, *Umdat al-Ārifīn*. Toutefois, cette identification est rejetée par Kratchkowsky & Halm (1993), p. 544.

⁹⁰⁴ Si la plupart des décrets fatimides contiennent l'énumération des différents *dīwāns* dans lesquels le document doit être enregistré (voir Stern [1964], pp. 20-21, 39-40, 56, 67-68, 166-175), la répétition des mêmes *dīwāns* dans notre texte, attestée par l'ensemble des manuscrits, est étrange. En outre, nous traduisons le verbe "copier" au passif (*yunsah*), bien que les manuscrits vocalisent *yansaḥ*, à la forme active. De telles vocalisations fantaisistes sont très courantes dans les manuscrits druzes. De Sacy (1838), II, pp. 298-299, tout en relevant la difficulté, maintient néanmoins le verbe à l'actif ("il copiera dans le bureau des unitaires... il copiera dans le bureau des nakibs") et y voit une énumération des fonctions confiées à al-Muqtanā: il sera copiste dans ces différents *dīwāns*! En réalité, l'administration fatimide avait un *dīwān at-tawqī'*, un bureau dont les secrétaires mettaient par écrit les décrets issus par le calife (cf. F. Babinger & C. E. Bosworth, "Tawqī'", *EP*, X, p. 421). Ḥamza se réfère manifestement à cette pratique. On pourrait en déduire qu'il avait mis sur pied une administration spécialement affectée à la *da'wa* unitaire.

entièrement à Notre-Seigneur al-Ḥākīm, l'Un, l'Isolé, l'Éternel, qui transcende les paires et les nombres et qui s'élève bien haut au-dessus des noms et des attributs.

De la part du serviteur de Notre-Seigneur et de son esclave, le Résurrecteur de cette époque, lui auquel se réfère l'Écriture (*al-furqān*)⁹⁰⁵, le serviteur qui connut son Seigneur et professa son Unicité avant même qu'il ne créa l'être (*al-kiyān*), quand il n'y avait encore ni obscurité, ni lumière, ni lieu, ni possibilité, ni trône, ni fumée, ni sphères, ni succession du jour et de la nuit, ni propagandistes, ni aucun des deux Fondements⁹⁰⁶, ni manifestation, ni occultation (*kitmān*); lui qui le connut d'une science dénuée de doutes et par une lumière pure qu'aucune ombre n'obscurcit; [de la part donc de celui qui est] le premier Intellect, l'Imām éminent, * l'intermédiaire qui permet d'atteindre le but recherché, * 651 à savoir l'Unicité, et de connaître l'objet de la glorification, et par l'avènement duquel seront exécutées les menaces faites aux hommes; [de la part du] Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre-Seigneur.

Au quatrième des dignitaires psychiques, le Suivant des êtres spirituels⁹⁰⁷, le Suivant du Devançant éminent, qui profère un discours vénérable — j'entends par "le Devançant" le cheikh *al-Mustafā* ("l'Élu"), l'ordonnateur (*niṣām*) des Répondants, la gloire des Unitaires, le propagandiste Abu l-Ḥayr Salāma b. 'Abd al-Wahhāb as-Sāmurrī⁹⁰⁸ (que le Seigneur lui accorde la gloire et le bonheur!); au cheikh al-Muqtanā Bahā' ad-Dīn, la langue des croyants et le support des Unitaires, le propagandiste Abu l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad as-Sammūqī. La paix soit avec

⁹⁰⁵ Le terme coranique *al-furqān* est considéré par la tradition islamique comme un nom du Coran. Selon la doctrine ismaélienne, tous les attributs coraniques d'Allāh se rapportent en réalité à l'Intellect qui, pour les Druzes, n'est autre que Ḥamza.

⁹⁰⁶ La "fumée" (*duḥān*), allusion probable à S. 41: 11 ("Il s'est ensuite tourné vers le ciel qui était une fumée") désigne la matière dont sont constitués les quatre éléments (voir *infra*, p. 447 n. 1229), tandis que les deux Fondements sont l'Intellect et l'Âme, comme le précise la glose du ms. 3 (fol. 62a). Le passage insiste donc sur la préexistence de Ḥamza par rapport aux autres éléments de la création.

⁹⁰⁷ Sur la distinction entre *nafsānī* et *rūḥānī*, voir *supra*, p. 194 n. 288.

⁹⁰⁸ Des cinq dignitaires supérieurs du druzisme, Salāma b. 'Abd al-Wahhāb as-Sāmurrī, surnommé *al-Mustafā* (l'Élu), est le moins connu: aucun écrit ne semble conservé sous son nom et sa lettre d'investiture ne figure pas parmi les *Rasā'il al-Hikma*, bien qu'elle soit mentionnée dans la présente pièce (voir *infra*, p. 369). Selon Assaad (1974), p. 159, le nom *as-Sāmurrī* indiquerait qu'il était originaire de la ville de Sāmarrā' en Iraq (il s'agirait alors d'une corruption de *Sāmarrā'*?). Bien que les manuscrits vocalisent *Sāmurrī* (avec *alif* long, *ḍamma* sur le *mīm* et *šadda* sur le *rā'*), on a voulu y voir une variante de *as-Sāmīrī*, le "Samaritain": cf. Sprengling (1939), p. 393 n. 17; Tawa (1995), pp. 340-341.

toi. Je glorifie à ton intention Notre-Seigneur, en-dehors duquel nous n'avons point de Seigneur, et je lui suis reconnaissant pour l'abondance de ses grâces et de ses bienfaits. Je l'adore en secret et en public, et je supporte avec patience ses épreuves. D'ici peu le Livre (*al-kitāb*) atteindra son terme⁹⁰⁹ et le croyant parviendra à l'objet de son espérance. Alors, le sens apparent et ses factions (*milal*) seront abolis.

Venons-en au fait. Je glorifie à ton intention Notre-Seigneur, qui s'est montré bienfaisant à ton égard (que le Seigneur prolonge ton existence et perpétue ta gloire et ton élévation!). Il t'a accordé un bienfait dont tu n'étais pas conscient; il t'a fait bénéficier d'une faveur inexprimable; il t'a conféré une gloire immense et durable et il t'a établi parmi les Anges Rapprochés et les dignitaires élevés. Un des bienfaits qu'il t'a accordé est l'opinion favorable qu'il m'inspire à ton sujet, en écoutant tes paroles, en voyant la forme admirable de tes écrits et la sagesse contenue dans tes compositions. Il est vrai que t'ayant observé auparavant, j'avais déjà reconnu en toi, par l'esprit et l'intelligence, une personne sage. La splendeur de tes propos rayonne dans le ciel de ton intelligence, de ton esprit, de ta pensée et de ton imagination; le parfum de ta fleur, en se répandant, révèle la justesse de ta foi. Ainsi, tu avais mérité d'accéder à un rang plus élevé et de monter en grade. Cependant, nous ne pouvions à ce moment rompre la hiérarchie des dignitaires, celle-ci ayant déjà été fixée précédemment. Nous t'avions donc donné le rang de l'Aile gauche, parce que l'Aile droite, à savoir Salāma b. 'Abd al-Wahhāb, avait été nommé avant toi⁹¹⁰. Mais ce rang t'était destiné au moment fixé: il s'agit du rang du Suivant, dont l'action se porte sur tous ceux qui dépendent de lui, après le Devançant * élevé. La puissance, qui appartient au Devançant, demeure cachée et occulte, tandis que l'action, qui appartient au Suivant, se manifeste par des actes réels et connus de tous. Notre époque actuelle n'est pas pareille aux autres époques et ses dignitaires ne sont point comparables à ceux des cycles antérieurs. Ainsi, notre Suivant occupe parmi eux un rang bien plus élevé que n'importe quel dignitaire antérieur⁹¹¹. Dès lors, accomplis, avec la bénédiction du Seigneur, la tâ-

* 652

⁹⁰⁹ Sans doute une allusion à S. 15: 4-5: "Nous ne détruisons pas de cité dont le sort n'a pas été fixé dans un Livre connu de tous. Nulle communauté ne devance ni ne retarde son terme"; cf. de Sacy (1838), II, p. 302 n. 1. La glose du ms. ̣ (fol. 62b) explique *al-kitāb* par *al-mudda*, "l'espace de temps, le délai".

⁹¹⁰ Ḥamza donne l'impression de regretter la nomination de Salāma b. 'Abd al-Wahhāb dans le rang de l'Aile droite ou Devançant, maintenant que les qualités exceptionnelles d'al-Muqtanā lui soient apparues. Mais comment concilier cela avec le fait que ces dignitaires incorporent des hypostases du monde intelligible? (voir *supra*, n° 21).

⁹¹¹ Comme le précise la glose du ms. ̣ (fol. 63b), le Devançant est Salāma et le Suivant al-Muqtanā. Normalement, le Devançant occupe un rang plus élevé que le Suivant,

che liée à cette haute fonction dont tu as été jugé digne et choisis-toi, comme ton frère l'Aile droite, trente dignitaires, des propagandistes, Lienciés, Préposés et Briseurs.

Sache que le premier des sept préceptes est la véracité dans les paroles. La véracité est l'Ami et son Adversaire est le mensonge⁹¹². La véracité et le mensonge se ressemblent par la forme de l'écriture, tout comme l'Adversaire ressemble à l'Ami, tandis que le Seigneur n'a point d'Adversaire. *Kidb* ("mensonge") comporte trois lettres et *sidq* ("véra-cité")⁹¹³ se compose également de trois lettres. Mais si on prend en compte leur valeur numérique, les deux mots sont bien différents: le *kāf* vaut vingt, le *dāl* quatre et le *bā'* deux, ce qui fait un total de vingt-six. Cela se réfère à Iblīs, son épouse et leurs vingt-quatre enfants; quiconque les suit, se met en-dehors de la doctrine unitaire. Quant au mot *sidq*, le *sīn* vaut soixante, le *dāl* quatre et le *qāf* cent, ce qui fait en tout cent-soixante-quatre. Il y a là référence aux cent-soixante-quatre dignitaires. Parmi ceux-ci, quatre-vingt-dix-neuf sont les dignitaires de l'Imām, comme il dit: "Allah possède quatre-vingt-dix-neuf noms; celui qui les compte, entrera au Paradis"⁹¹⁴. En d'autres termes: l'Imām de l'Unité a quatre-vingt-dix-neuf propagandistes; celui qui les connaît, entre dans l'essence réelle de la prédication de l'Imām, laquelle enveloppe (*musta-ḡinna*), c'est-à-dire entoure, ses partisans. [Parmi ces cent-soixante-quatre dignitaires figurent également] l'Aile droite et ses trente dignitaires, ainsi que l'Aile gauche et ses trente dignitaires, ce qui fait en tout cent-soixante-et-un dignitaires. Il reste trois dignitaires, notamment les dignitaires psychiques, les trois joyaux cachés et élevés au-dessus du Devançant, qui ne se manifestent et ne s'incorporent qu'à l'époque du Résurrecteur de ce Temps. Il s'agit de la Volonté, du Vouloir et de la Parole. Le Livre (*al-maṣṭūr*) énonce à ce sujet: *Tel est, en vérité, son Ordre: quand il veut une chose, il lui dit: "Sois!" et elle est*⁹¹⁵; il dit également: *Mais vous ne le voudrez que si Dieu le veut*⁹¹⁶, et encore: *Si*

mais "notre époque actuelle n'est pas pareille aux autres époques". Il y a là un étonnant subterfuge pour accorder, malgré leur rang hiérarchique respectif, la préséance à al-Muqtanā! Salāma manquait-il de dynamisme ou était-il tombé en disgrâce, raison pour laquelle son *taqlid* ne se trouve pas dans le Canon?

⁹¹² Tout le passage qui va suivre, jusqu'à l'énumération des trois hypostases — Volonté, Vouloir et Parole — se retrouve presque littéralement dans le traité n° 9; voir *supra*, pp. 200-201.

⁹¹³ Rappelons que les textes druzes écrivent *sidq* toujours avec un *sīn*.

⁹¹⁴ Voir *supra*, p. 200 n. 308.

⁹¹⁵ S. 36: 82.

⁹¹⁶ S. 76: 30 ou S. 81: 29.

une Parole de ton Seigneur n'était pas intervenue auparavant⁹¹⁷. La Volonté, c'est Dū Ma'a, le Résurrecteur de cette époque, le Guide des Répondants, qui se venge des * associateurs par l'épée de Notre-Seigneur et l'ampleur de son pouvoir. Le Vouloir, c'est Dū Maṣṣa, l'Âme Universelle, l'Argument choisi et approuvé, le cheikh al-Muğtabā, l'Ami des Répondants, le refuge des Unitaires, l'Énoch de cette époque, l'Idrīs de ce temps, l'Hermès suprême, mon frère et mon allié, le propagandiste Abū Ibrāhīm Ismā'il b. Muḥammad at-Tamīmī (que le Seigneur lui accorde le succès, qu'il le guide sur le droit chemin, qu'il l'aide et qu'il comble les désirs que j'ai formulés à son égard!). La Parole, c'est mon frère, le cheikh ar-Riḍā, le Représentant de la Puissance, la gloire des Unitaires, le héraut des croyants, le pilier des Répondants et leur Parole élevée, le propagandiste Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Wahb al-Quraṣī (que le Seigneur l'aide, qu'il lui accorde le succès et qu'il le guide sur le droit chemin!). Glorifie le Seigneur et remercie-le pour ses bienfaits ininterrompus; écris les pactes d'allégeance des Répondants en gardant l'original et en observant les préceptes qui garantissent leur authenticité; sois avec eux bienveillant et clément.

Voilà ce que Notre-Seigneur m'a chargé de faire, selon l'apparence extérieure. Fais une copie du pacte et de la lettre qui se trouvent en possession du cheikh, le Représentant de la Puissance divine, et recueille les pactes et tout ce que tu peux obtenir des deux cheikhs de l'Unité, les piliers de la glorification, les deux frères bénis, pleins d'amour et de sincérité (que le Seigneur les récompense en mon nom!). Sache que Ḥasan b. Hibat ar-Rifā'⁹¹⁸, le Préposé suprême, a pour mission, avec ses compagnons, de résoudre les difficultés que tu pourrais rencontrer dans la ville. Tu ne peux rien prélever des Répondants en-dehors de ce qui a été stipulé dans l'investiture de ton frère *al-Muṣṭafā* (que le Seigneur lui accorde la gloire!)⁹¹⁹. Que la paix du Seigneur, une paix de bienveillance et d'amour, soit avec toi et avec tous les Unitaires, ainsi que sa miséricorde et ses bénédictions.

Écrit de main propre par le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre-Seigneur et l'ampleur de son pouvoir, le vendredi 13 Ša'bān, la troisième année depuis l'avènement de son ère bénite. Le Seigneur nous suffit; c'est son aide que j'invoque. Quel excellent protecteur et auxiliaire! Gloire à lui seul, lui qui n'a pas d'associé.

⁹¹⁷ S. 10: 19. À partir de ces versets coraniques, Ḥamza déduit l'existence des hypotases: Volonté, Vouloir et Parole; cf. *supra*, pp. 56-57.

⁹¹⁸ Personnage inconnu par ailleurs; cf. *infra*, n° 23, p. 370.

⁹¹⁹ Sa lettre d'investiture ne figure pas dans le Canon (voir *supra*, p. 366 n. 908).

23. Lettre aux habitants d'al-Kudya al-Bayḍā'⁹²⁰

En cette lettre non datée, Ḥamza s'inquiète de certains écrits en possession des habitants d'al-Kudya al-Bayḍā', qui risquent de tomber entre de mauvaises mains. Aussi, il leur ordonne de les lui renvoyer par l'intermédiaire de dignitaires inférieurs.

La pièce confirme l'existence d'un réseau de communication clandestin permettant la circulation de messages et d'écrits entre les membres de la secte⁹²¹.

* Je me confie entièrement à Notre-Seigneur, l'Unique, qui accomplit ses promesses par l'entremise de son serviteur l'Imām, le Guide. Aux éminents habitants d'al-Kudya al-Bayḍā'.

* 654

La paix soit avec vous, par vos bonnes intentions et vos actions louables! Vous avez échappé à l'épreuve, ayant été formés entre mes mains et ayant vécu en toute tranquillité, jouissant de nombreux bienfaits et respectant les préceptes, conformément à la volonté du Seigneur. Soyez donc satisfaits et soumis; ne dispersez pas vos livres à mon insu, mais envoyez-les moi par l'intermédiaire du cheikh, le Représentant de la Puissance divine⁹²² (que le Seigneur lui accorde la gloire à ma demande!). Si les Répondants ne connaissent pas l'émissaire (*rasūl*), qu'ils demandent après Ḥasan b. Hibat ar-Rifā', le Préposé suprême⁹²³, afin que vos livres lui soient remis et qu'ils arrivent à destination par son intermédiaire. Il a également pour mission de détecter les turpitudes des faibles, car une épreuve touchera ceux qui s'en rendent coupables. Salut.

Le Résurrecteur de cette époque l'a écrite de sa main. Gloire à Notre-Seigneur seul.

⁹²⁰ La localisation de ce village, dont le nom *Kudya* signifie "sol dur, terre aride", n'est pas connue. Certains manuscrits vocalisent *Kidya*; cf. Daiber (1996), p. 265.

⁹²¹ Voir *supra*, p. 362 n. 895.

⁹²² Il s'agit de "la Parole", Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Wahb al-Quraṣī; voir *supra*, n° 21.

⁹²³ Voir *supra*, p. 369 n. 918.

24. Lettre d'al-Anṣinā'⁹²⁴

Cette lettre, écrite le 10 Ġumādā II 411 (2 octobre 1020) aux habitants d'al-Anṣinā', est l'avant-dernière pièce datée de Ḥamza⁹²⁵. Il y annonce l'avènement imminent de l'ère messianique, tout en insinuant que sa mission touche à sa fin: il a fait ce qu'il fallait; il n'y a plus qu'à attendre le Jour de la Résurrection.

* De la part du Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre-Seigneur, le Dieu des mondes. Je parle sous l'inspiration du Seigneur; j'exerce mon pouvoir avec son assistance et je me reporte à lui en toutes choses. * 655

Vous, assemblée d'Unitaires à al-Anṣinā' (que le Seigneur fasse accroître votre nombre et qu'il purifie vos actions!), je vous ai appelé à professer l'Unicité de Notre-Seigneur. Nous n'avons d'autre Seigneur que lui, le Causateur de la Cause des causes, qui transcende le temps et l'éternité. Il s'est manifesté parmi nous, bien qu'il ne puisse être assimilé à ses créatures et qu'il n'ait aucune ressemblance avec elles, en revêtant une forme humaine pour se rendre accessible à nos intelligences, par compassion à notre égard, lui qui est bien trop élevé pour avoir une compagne ou un enfant. Il m'a élu parmi ses serviteurs et il m'a chargé d'inviter les hommes à professer son Unicité en chaque siècle et à chaque époque. Aussi, je ne connais d'autre que lui et je ne me tourne que vers lui. Il n'y a rien de plus magnificient que sa nature, rien de plus exalté que son pouvoir! Vous êtes ceux qui ont répondu à son unité, qui croient à sa divinité (*ṣamadānīya*), qui acceptent avec satisfaction ses décrets et sa volonté. Notre-Seigneur, l'Unique qui n'a pas d'associé, connaît vos secrets; il pénètre vos pensées les plus profondes et il vous récompense en fonction de vos actes.

Vous, assemblée d'Unitaires, c'est sur vous que je porte mon regard. Rien de ce qui concerne l'Unicité de Notre-Seigneur ne vous a été caché. Aussi, je vous invite à professer l'Unicité de Notre-Seigneur; je vous mets en garde contre toute discorde à son sujet et je vous annonce l'accomplissement de sa promesse. Chaque thème a été abordé dans un écrit, chaque question a reçu une réponse. Je vous ai répondu avec patience et je vous ai ordonné d'être satisfaits et soumis. Le Seigneur m'a fait des promesses et il les tient toujours, tout en faisant ce qu'il veut

⁹²⁴ Village de Haute-Égypte, l'antique Antinoë, situé sur la rive droite du Nil, au nord de Mallawi; cf. Yāqūt, *Mu'ğam al-Buldān*, I, p. 381; Idrīsī, *Anwār*, pp. 29, 93; Timm (1984), pp. 111-128; Haarmann (1991), p. 71.

⁹²⁵ Halm (1998), p. 112. La dernière à porter une date est la n° 22; voir *supra*, p. 364.

comme il le veut, sans que quelqu'un puisse s'opposer à son autorité ou repousser ses décrets et sa volonté. C'est comme si je suis déjà avec vous; les armées célestes (*guyūš al-farğ*)⁹²⁶ sont descendues, ses signes annoncées, ses secrets dévoilés. Soyez donc heureux à cause de cela et réjouissez-vous de ses miracles, * car aujourd'hui vous êtes parmi les vainqueurs. *Ni crainte, ni tristesse ne les affligeront*⁹²⁷. * 656

Écrite par le Guide des Répondants, le 10 Ġumādā II, la troisième année de son ère bénite. La paix soit avec vous, ainsi que la miséricorde et les bénédictions du Seigneur. Il est mon support et mon confident; c'est son aide que j'invoque. Fin.

⁹²⁶ Littéralement: "les armées de la fissure". Il y a allusion à S. 77:9: "lorsque le ciel se fendra", comme signe apocalyptique.

⁹²⁷ S. 2: 38.

25. Disposition de l'Imām, le Maître du Dévoilement⁹²⁸

En cette pièce non datée, Ḥamza expose aux “cheikhs” les prescriptions de la loi unitaire en matière de divorce. Nous pouvons en déduire qu’il voulait établir sa propre jurisprudence et organisation judiciaire, en marge des écoles juridiques musulmanes⁹²⁹.

En rupture totale avec la *ṣarī‘a* islamique, les règles du divorce édictés par Ḥamza supposent une stricte égalité entre les époux et une certaine “émancipation” de la femme⁹³⁰. Aussi, le présent écrit est de nos jours souvent invoqué par des auteurs druzes désireux de prouver le caractère révolutionnaire et résolument “moderne” de la loi unitaire⁹³¹. Il est dès lors surprenant que le code du statut personnel, adopté par les Druzes du Liban et d’Israël, ne contient que des allusions très discrètes aux principes de Ḥamza, mais s’accorde en grande partie avec les prescriptions de la *ṣarī‘a* ḥanafite⁹³².

* Je me confie entièrement à Notre-Seigneur. Gloire à Notre-Seigneur al-Ḥākim, qui fait éclore la vérité et la soutient; qui subjugué la fausseté à la vérité, avilit et dissémine ceux qui y adhèrent; qui inspire ses amis et ses serviteurs, mais neutralise ceux qui le renient, les infidèles et les rebelles, qui doutent de son bienfait suprême, de ses bénédictions universelles et de son influx (*mawādd*) continu et ininterrompu. Que ses faveurs reposent sur celui qu’il a choisi parmi ses serviteurs, qui est chargé de dévoiler le secret de ses ordres et de ses défenses, indique la voie à ceux qui sont capables de l’apercevoir et défait la ruse des partisans de l’errance, les incrédules: je veux dire le Résurrecteur de cette époque et ses serviteurs, les dignitaires à son service. * 657

De la part du serviteur choisi, à tous ses frères qui appellent à professer l’Unité du Seigneur, le Dieu al-Ḥākim, le Tout-puissant; à ceux qui appliquent avec équité les décrets parmi les pieux Unitaires et aux savants auxiliaires.

J’ai appris que mes frères, les cheikhs (que le Seigneur prolonge leur existence!), hésitent lorsqu’ils doivent rendre un jugement conforme aux

⁹²⁸ Ed.: de Sacy (1826), pp. 84-86; trad. française: de Sacy (1826), pp. 207-209.

⁹²⁹ La terminologie est révélatrice à ce sujet: il s’agit d’une “disposition de l’Imām” (*ṣarḥ al-Imām*), c.-à-d. de Ḥamza lui-même, adressée à des “cheikhs” et non à des *qādīs*; cf. Abu-Izzeddin (1984), p. 228; Schmucker (1979), p. 180.

⁹³⁰ Le statut juridique de la femme reflète la valorisation du féminin dans la doctrine druze et ismaélienne; voir De Smet (2005:2). Selon Schmucker (1977), p. 601, l’égalité entre l’homme et la femme résulte plutôt du principe druze de la stricte égalité entre tous les Unitaires.

⁹³¹ Abu-Izzeddin (1984), p. 228; Makarem (1974), p. 112.

⁹³² Anderson (1952), pp. 1-2; Layish (1978), p. 258; Layish (1982), pp. 11, 191. Ces auteurs attribuent le fait à la *taqīya*.

prescriptions de “l’assentiment et de la soumission” (*ar-riqā wa t-taslīm*)⁹³³ touchant le mariage des Unitaires et l’union entre les frères et les sœurs⁹³⁴: ils ne savent pas ce que prescrivent les dispositions de la religion, ni à quelles règles obéit l’union conjugale entre eux. Il faut donc que vous sachiez, messieurs, que les dispositions de “l’assentiment et de la soumission” ne sont pas analogues à celles des autres lois en matière de mariage, car “l’assentiment et la soumission” font partie des ordres du Créateur: quiconque les transgresse, s’oppose au commandement de Notre-Seigneur. Ainsi, les dispositions de la religion exigent que, quand un Unitaire a épousé une sœur unitaire, il doit la considérer comme son égale et partager équitablement avec elle tout ce qu’il possède. Si les circonstances les obligent à se séparer, il faut établir lequel des deux a manqué à son devoir envers l’autre. Si c’est la femme qui se soustrait à l’obéissance qu’elle doit à son mari, malgré qu’il soit reconnu qu’il n’est point impuissant et qu’il la traite avec justice, et que néanmoins la femme veut absolument se séparer de son mari, alors il aura la moitié de tout ce qu’elle possède, à condition toutefois que des personnes dignes de foi aient attesté que c’est elle qui a manqué à son devoir et que lui s’est toujours bien comporté envers elle. Si, au contraire, * des per- 658
sonnes dignes de foi attestent qu’il l’a maltraitée et qu’elle le quitte par nécessité, elle emportera tout ce qu’elle possède, sans que lui ne puisse conserver la moindre chose lui appartenant. Si c’est elle qui s’est opposée à lui et qui refuse de suivre sa voie, il aura la moitié de tout ce qu’elle possède, même des vêtements qu’elle porte sur le corps. Mais si c’est l’homme qui décide de se séparer d’elle de son propre choix, sans qu’elle n’ait commis quelque faute à son égard, alors elle aura la moitié de tout ce qu’il possède: vêtements, mobilier, argent, or, animaux et toute autre chose dont il dispose, et cela lui reviendra de droit et de justice.

Que ces messieurs prennent bien note de cet écrit et qu’ils en retiennent les dispositions. Car c’est ainsi que la matière doit être réglée, conformément à la justice et à l’équité.

La paix soit avec vous. Gloire à Notre-Seigneur seul, lui qui n’a pas d’associé.

⁹³³ “L’assentiment et la soumission”: à savoir la loi druze, par opposition aux autres lois religieuses; c’est également le titre du traité n° 16.

⁹³⁴ Il s’agit bien sûr du mariage entre hommes et femmes unitaires. Une lecture malveillante d’expressions semblables a donné lieu à l’accusation d’inceste parfois émise contre les Druzes.

26. Lettre envoyée à l'héritier du trône,

l'héritier du trône des musulmans, 'Abd ar-Raḥīm b. Ilyās⁹³⁵

Ḥamza adresse cette lettre non datée à 'Abd ar-Raḥīm b. Ilyās, le *walī* '*ahd al-muslimīn*'⁹³⁶, visiblement dans l'espoir de le rallier à sa cause. Il l'invite à reconnaître la divinité d'al-Ḥākim en cessant de se prévaloir de ses liens de parenté avec lui.

Le texte laisse entendre que Ḥamza était disposé à adopter 'Abd ar-Raḥīm parmi les dignitaires de l'Unité. Après tout, il avait été désigné par al-Ḥākim même comme successeur au trône. Suite à son refus et à son hostilité envers la prédication druze, Ḥamza fera de lui l'incorporation d'un *ḥadd* blâmable et démoniaque⁹³⁷.

* Je me confie entièrement au Commandeur des Croyants⁹³⁸ et j'invo- * 659
que son aide en toutes choses. De la part du serviteur du Commandeur des Croyants et de son esclave, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée du Commandeur des Croyants, à l'héritier du trône des musulmans, le vicaire du Commandeur des Croyants.

Venons-en au fait. Il est temps que l'héritier du trône lève le voile et qu'il sache pourquoi on le nomme "le fils de l'oncle paternel du Commandeur des Croyants"⁹³⁹. Or, Notre Seigneur est bien loin d'avoir un père, un fils, un oncle paternel ou un oncle maternel. *Il n'engendre pas; il n'est pas engendré; nul n'est égal à lui*⁹⁴⁰! Il t'a donné ce nom et ce surnom dans le passé, lorsque tu étais à son service, chargé d'administrer les affaires des musulmans. Tu croyais alors que ce nom t'était donné à base de la ressemblance et de la parenté [entre toi et lui]. Mais à présent Notre-Seigneur veut que tu apprennes ton véritable rang, afin que tu demandes pardon pour le passé. Maintenant, l'héritier du trône doit supplier humblement Notre-Seigneur de lui pardonner; il faut que son nom soit effacé de tout écrit, lettre ou discours; qu'il ne dise plus "fils de l'oncle paternel du Commandeur des Croyants", puisque le Très-Haut est exempt de toute assimilation avec ses créatures. De même, qu'il ne dise plus dans aucun discours et dans aucun écrit: "la paix d'Al-

⁹³⁵ Ed.: de Sacy (1826), pp. 86-88; trad. française: de Sacy (1826), pp. 209-211.

⁹³⁶ Voir *supra*, pp. 333-334 n. 780.

⁹³⁷ Notamment dans la "Grande épître des femmes"; voir *supra*, n° 18, pp. 347-348; cf. Halm (1986), p. 69; Schmucker (1979), p. 40. Selon Makarem (1974), p. 26, "'Abd ar-Raḥīm b. Ilyās was one of the arch-enemies of the Call". Nous pouvons en déduire que le traité n° 18 est postérieur à la présente lettre.

⁹³⁸ En cette lettre al-Ḥākim est à plusieurs reprises désigné par son titre officiel de *amīr al-mu'minīn*, ce qui en fait est contraire à la doctrine druze; voir *supra*, p. 207 n. 333.

⁹³⁹ 'Abd ar-Raḥīm b. Ilyās était effectivement un cousin d'al-Ḥākim.

⁹⁴⁰ S. 112: 3-4.

lāh soit avec lui”, car Allāh est son serviteur, alors que toi tu en es la première lettre⁹⁴¹; en outre, ce n’est pas la paix du serviteur qui doit reposer sur le seigneur, mais au contraire celle du seigneur qui doit reposer sur le serviteur. Les bienfaits de Notre-Seigneur étaient avec toi, dans le passé et jusqu’à maintenant, en chaque siècle et à chaque époque. Il t’a revêtu d’une haute fonction et il a promulgué un acte en ta faveur. Mais à présent, tous les cycles sont révolus: le soleil et la lune suprêmes se sont levés⁹⁴². C’est à notre époque que doit avoir lieu le dévoilement des secrets, ainsi que l’apparition de la pure Unicité et l’adoration de Notre-Seigneur, l’Un, le Très-puissant. Je t’ai servi de guide; je t’ai suffisamment exhorté à manifester en public l’adoration de Notre-Seigneur, * d’at- * 660
tester par ta propre langue que tu es son serviteur et son esclave, et de ne pas prétendre avoir quelque parenté avec lui. Car tu as seulement été honoré de le servir sous l’apparence de la parenté, à condition de vouer une adoration sincère à ton Seigneur. Mais si tu n’es pas sincère et si tu ne te voues pas à son adoration, alors tu n’auras plus aucun privilège et tu ne pourras plus te prévaloir d’aucun lien de parenté. Quiconque dit une chose pareille *perd et la vie de ce monde, et la vie future: voilà une perte certaine!*⁹⁴³ Le guide a rempli sa mission et le héraut s’est acquitté de sa tâche. *Il incombe seulement au Prophète de transmettre en toute clarté des messages*⁹⁴⁴. La paix soit avec toi, ainsi que la miséricorde et les bénédictions du Seigneur.

La lettre est terminée. Gloire à Notre-Seigneur seul. Il me suffit. Quel excellent protecteur et auxiliaire!

⁹⁴¹ Si la thèse qui dégrade Allāh comme un simple serviteur de Notre Seigneur est courante dans les textes druzes, il n’est pas clair ce que Ḥamza veut dire quand il associe ‘Abd ar-Raḥīm à la première lettre du nom *Allāh*. À en croire la glose du ms. 7 (fol. 71a) cela signifie que ‘Abd ar-Raḥīm est “le premier auquel s’applique le nom *Allāh*, selon sa parole: ‘Allāh atteste’ ” (cf. S. 3: 18); cf. de Sacy (1826), II, p. 250, n. 86; de Sacy (1838), I, p. 154, n. 1. Toutefois, Ḥamza réserve d’habitude le nom *Allāh* soit au *nāsūt* de Notre Seigneur, soit à l’Intellect et donc à lui-même. Bien que cette phrase reflète clairement son espoir de gagner ‘Abd ar-Raḥīm à la cause unitaire, le rang qu’il lui accorderait alors semble bien haut, si ce n’est qu’en un autre écrit (n° 9, p. 201) il identifie Allāh au *dā’ī ad-du’āt* Ḥatkīn, un adversaire de sa prédication. Sans doute faut-il établir un lien avec la formule qui ouvre maintes pièces du Canon, selon laquelle les lettres de la *basmala* désignent les dignitaires druzes; voir *supra*, p. 39.

⁹⁴² Littéralement “le soleil des soleils” et “la lune des lunes”. La glose du ms. 7 (fol. 71a) identifie le soleil et la lune à l’Intellect, et place au dessus des pluriels “soleils” et “lunes” quatre points, ce qui indique qu’il s’agit des quatre autres dignitaires supérieurs; cf. de Sacy (1838), I, p. 146.

⁹⁴³ S. 22: 11.

⁹⁴⁴ S. 24: 54.

27. Lettre à Ḥumār⁹⁴⁵ b. Ġayš as-Sulaymānī al-‘Akkāwī⁹⁴⁶

Lettre de menaces sans date, envoyée par Ḥamza à un certain Ḥumār b. Ġayš as-Sulaymānī al-‘Akkāwī, qui prétendait être un “frère” d’al-‘Azīz, le père d’al-Ḥākim, voire d’al-Ḥākim lui-même. L’identité de ce personnage demeure énigmatique: il n’est mentionné par aucune source non-druze et son nom semble étrange pour un proche parent du calife. Il s’agit probablement d’un sobriquet injurieux, car *Ḥumār* évoque le vin et la consommation d’alcool (*ḥammār*: “marchand de vin, cabaretier”; *ḥumār*: “la gueule de bois”). La *nisba* al-‘Akkāwī pourrait suggérer un lien avec les compagnons de Mu‘ānid, originaires d’Acre et emprisonnés pour avoir choisi le camp de Darazī⁹⁴⁷. Le ton particulièrement dur de la lettre indique que Ḥumār devait être un ennemi juré de Ḥamza.

Il est peu probable que ce Ḥumār était un frère d’al-‘Azīz ou d’al-Ḥākim⁹⁴⁸, d’autant plus que le mot *aḥī* semble devoir être pris dans le sens plus large de “cousin”⁹⁴⁹. Quoi qu’il en soit, prétendre à de tels liens de parenté avec Notre Seigneur est pour Ḥamza une forme particulièrement grave de *širk*⁹⁵⁰.

* Je me confie entièrement au Commandeur des Croyants⁹⁵¹ et j’invoque son aide en toutes choses. De la part du serviteur du Commandeur des Croyants, Notre-Seigneur, et de son esclave, le Guide des Répondants qui se venge des associateurs par l’épée du Commandeur des Croyants, à l’Iblīs suprême (*iblis al-ablās*)⁹⁵², source d’associationnisme

* 661

⁹⁴⁵ Les manuscrits donnent deux vocalisations différentes — Ḥumār et Ḥamār — mais toujours sans *šadda*.

⁹⁴⁶ Ed.: de Sacy (1826), pp. 88-91; trad. française: de Sacy (1826), pp. 211-213; de Sacy (1838), I, pp. 138-141.

⁹⁴⁷ Voir *supra*, n° 19, pp. 351, 353 n. 860.

⁹⁴⁸ Les liens de parenté sont encore obscurcis par le fait que Ḥamza considère al-‘Azīz et al-Ḥākim comme ne formant qu’une seule personne; voir *supra*, p. 165 n. 180.

⁹⁴⁹ Une glose du ms. 7 (fol. 73a) précise en effet que Ḥumār prétendait être un cousin (*ibn ‘amm*) d’al-‘Azīz ou d’al-Ḥākim. Azzi (1992), p. 279 n. 57, considère Ḥumār comme un surnom donné par Ḥamza à ‘Abd ar-Raḥīm b. Ilyās: la présente pièce s’adresserait alors au même personnage que la précédente et ferait double emploi avec elle. J’ignore sur quelle base Azzi fonde cette identification.

⁹⁵⁰ Le “Catéchisme” fait référence à la présente lettre. “Question: ‘Comment peut-il dire dans la Lettre à Ḥumār b. Ġayš as-Sulaymānī que celui-ci est le frère de Notre Seigneur?’ Réponse: ‘Quand Notre Seigneur s’est manifesté, il a fait comme si, selon l’apparence extérieure, il était né de son père. Lorsque Ḥumār vit cela, il croyait être son frère et il était persuadé que Notre Seigneur était vraiment né. Cela apparut ainsi afin que l’égarement de Ḥumār augmente, qu’une preuve soit établie contre lui et que l’on puisse le tuer’ ” (Azzi [1992], § 62, p. 279; Branca [1996], § 59, pp. 51, 97-98).

⁹⁵¹ Voir *supra*, p. 207 n. 333.

⁹⁵² La forme *ablās* comme pluriel de *iblis* est inhabituelle, mais elle s’explique par le besoin de rimer avec *al-waswās*. De Sacy (1826), p. 259 n. 92, par contre, y voit un jeu de mots avec l’infinitif de *ablās* — *al-iblas* — et il traduit par “l’Iblīs du désespoir”, option qui me paraît peu convaincante.

et de tentation, le bâtard maudit, le monstre ignoble⁹⁵³, Ḥumār b. Ġayš as-Sulaymānī al-‘Akkāwī.

Venons-en au fait. Ô Ḥumār, bien que ton nom fut à l’origine Ḥārīt Iblīs, ne te laisse pas aveugler par le délai qui t’est accordé en ce monde, malgré ton impiété, ton associationnisme et tes mensonges à l’égard de Notre-Seigneur al-‘Azīz (que sa paix et sa miséricorde soient avec nous!) et malgré ton désir de t’assimiler au Seigneur, alors que *rien n’est semblable à lui*⁹⁵⁴, al-Ḥākīm *bi-dātihi*, qui demeure isolé de ses créatures (que sa paix soit avec nous!). Tu as prétendu, maudit que tu es, être le frère de celui que ni les imaginations, ni les pensées ne peuvent comprendre. Ainsi, tu persistes dans ton associationnisme et tu te rues sur les hommes stupides et rebelles *avec tes cavaliers et tes fantasmes*⁹⁵⁵. Prends garde à toi à cause de tes méfaits et mets-toi à l’abri, avant que je ne lève mon épée contre tous les associateurs dont tu es le premier. Prends garde et demande pardon avant le voyage⁹⁵⁶; connais la nature véritable de Notre-Seigneur, le Commandeur des Croyants, et l’ampleur de son pouvoir; crains le tourment de ses feux et renonce à ton impiété et à ton associationnisme.

Au lieu de répondre, viens plutôt avec mes envoyés⁹⁵⁷ et mes serviteurs vers la mine de la religion⁹⁵⁸ et de l’Unité, selon l’ordre donné par le Commandeur des Croyants. Nous te proposerons d’accepter la foi en Notre-Seigneur et d’attester son unité. Tu demanderas pardon pour ton impiété et pour t’être associé toi-même à Notre-Seigneur. Sans espérer le moindre honneur, considération ou bonheur, tu demanderas et imploreras humblement * la miséricorde de Notre-Seigneur, le Commandeur des Croyants, afin qu’il pardonne la gravité de ton impiété et de ton associationnisme. Si tu convoites par ce nom et cette prétention les vanités

* 662

⁹⁵³ Littéralement: “le métamorphosé affligé” (*al-masīḥ al-ḥazīn*), c’est-à-dire celui qui par punition pour ses méfaits, a été métamorphosé en un animal hideux. Il s’agit d’un des rares endroits du Canon où apparaît la notion de *mashī* (voir *supra*, pp. 66-67). Mais établir un rapport entre cette injure et la doctrine druze de la métempsychose va sans doute trop loin; voir cependant de Sacy (1838), II, p. 433; Schmucker (1979), p. 195 n. 1.

⁹⁵⁴ S. 42: 11.

⁹⁵⁵ S. 17: 64.

⁹⁵⁶ La glose du ms. ̣ (fol. 72b) hésite sur le sens à accorder à ce passage: “le voyage: il s’agit peut-être de l’occultation (*gayba*) du Lieu et de l’Imām [c.-à-d. d’al-Ḥākīm et de Ḥamza], ou bien veut-il dire: avant son voyage avec les envoyés de l’Imām au Caire [?]”; cf. de Sacy (1826), p. 260 n. 98. Une telle hésitation est en-soi intéressante, car elle montre que l’interprétation des *Rasā’il al-Ḥikma* n’est pas univoque chez les Druzes.

⁹⁵⁷ La glose du ms. ̣ (fol. 73a) précise qu’il s’agit d’al Muqtanā “et ceux qui sont avec lui”; cf. de Sacy (1838), II, p. 335.

⁹⁵⁸ Selon la glose du ms. ̣ (fol. 73a) “la mine de la religion” serait Le Caire. Malgré toutes les injures, Ḥamza invite Ḥumār à se repentir et à rejoindre la cause unitaire!

de ce monde, je demanderai à Notre-Seigneur de te donner ces vanités que tu désires tant. Mais si tu refuses cette proposition et si tu persistes dans ton orgueil, alors *sors d'ici! Tu es maudit! Sur toi la malédiction jusqu'au Jour du Jugement!*⁹⁵⁹. C'est le jour où je dresserai l'épée contre tous les associateurs. Puis, j'ordonnerai à mes serviteurs de te battre à coups de fouet et de t'exposer dans la sainte ville du Caire, ainsi que dans les rues et les carrefours de Miṣr. Si tu fais preuve de repentir et renonces à tes discours [je t'épargnerai]; sinon, je donnerai à mes serviteurs l'ordre de t'écorcher, je remplirai ta peau de paille et je te ferai mettre en croix à la Bāb Zuwayla et à la Bāb al-Futūḥ, pour que tes partisans et tes amis voient l'opprobre auquel t'a condamné le Commandeur des Croyants. Par ton exécution, nous faisons une bonne action envers les serviteurs [du Seigneur] et nous mettons de l'ordre dans le pays. Ensuite, nous nous attaquerons à ceux qui te ressemblent et nous les tue-rons comme des chiens; les autres subiront des tortures, jusqu'à ce qu'ils payent le tribut, tout en étant humiliés⁹⁶⁰.

Tout cela se fera par la force de Notre-Seigneur, qui n'a pas d'associé. Il me suffit. Quel excellent protecteur et auxiliaire!

⁹⁵⁹ S. 15: 34-35.

⁹⁶⁰ Voir *supra*, pp. 65-66.

28. Lettre envoyée au Juge⁹⁶¹

En Rabī' I 410 (juillet 1019), Ḥamza envoie cette lettre au *qāḍī al-quḍāt* Aḥmad b. Muḥammad b. al-'Awwām pour le sommer de s'en tenir à la *sunna* de ses coreligionnaires sunnites, qu'il tire au passage en dérision, et surtout de s'abstenir de tout jugement au sujet des Unitaires, puisque ceux-ci doivent être jugés selon les principes de leur "loi spirituelle". Il proclame ainsi l'indépendance juridique de la communauté druze, qui ne ressort plus du droit musulman⁹⁶².

L'insolence avec laquelle Ḥamza s'adresse au Juge suprême est une provocation ouverte envers un des principaux magistrats du régime fatimide et reflète la haine profonde des Druzes pour Ibn al-'Awwām, qui semble avoir joué un rôle important dans les persécutions des années 408 et 409⁹⁶³.

* Je me confie entièrement au Commandeur des Croyants⁹⁶⁴ et j'invoque son aide en toutes choses. Il est le Causateur de la Cause des causes, tandis que les attributs de la Cause sont [les lettres]: *bismi llāhi r-raḥ-māni r-raḥīmi*. De la part du serviteur du Commandeur des Croyants et de son esclave Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée du Commandeur des Croyants et par l'ampleur de son pouvoir, car il n'y a point d'être à adorer en-dehors de lui; à Aḥmad b. Muḥammad b. al-'Awwām, qui porte le titre de Juge suprême (*qāḍī al-quḍāt*). * 663

Venons-en au fait. Nous t'avons déjà envoyé une lettre dans laquelle nous t'interrogeons sur la connaissance que tu as de toi-même⁹⁶⁵. Mais tu n'as pas daigné y répondre, à cause du peu de science que tu possèdes de la Vérité et par mépris pour elle. Comment peux-tu prétendre à ce titre éminent de Juge suprême, alors que tu n'as aucune connaissance du vrai sens des décrets et des prescriptions? Dès lors, il est certain que tu as usurpé le rang que tu occupes⁹⁶⁶. Il est impératif que tu te connaisses toi-même, car si tu restes dans l'ignorance, tu es le Pharaon de cette époque et tes actions sont semblables à celles de 'Uṯmān b. 'Affān. Il te faudra alors renoncer à ce que tu es et suivre la voie de tes camarades qui t'ont précédé, à savoir Abū Bakr et 'Umar⁹⁶⁷. Tu devras ôter de ta tête ton

⁹⁶¹ Ed.: de Sacy (1826), pp. 91-93; trad. française: de Sacy (1826), pp. 213-215.

⁹⁶² Aussi, certains Druzes modernes considèrent cette lettre comme le point de départ d'une autonomie juridique en-dehors de l'islam; cf. Schmucker (1979), pp. 167-169.

⁹⁶³ Voir *supra*, n° 9, p. 201; n° 17, p. 335; n° 18, p. 344.

⁹⁶⁴ Voir *supra*, p. 207 n. 333.

⁹⁶⁵ Cette lettre n'est pas conservée dans les *Rasā'il al-Hikma*. Selon la glose du ms. (fol. 74b), elle fut envoyée "la huitième année" (*fī l-tāmina*), c'est-à-dire en 408.

⁹⁶⁶ Pourtant, Ibn al-'Awwām fut nommé par al-Hākim lui-même en 405 /1015!

⁹⁶⁷ Rappelons qu'Ibn al-'Awwām était sunnite, de rite ḥanbalite ou plutôt ḥanafite (voir *supra*, p. 201 n. 310).

voile blanc⁹⁶⁸, ainsi que ton turban et ton châle⁹⁶⁹, et mettre un vilain et long [bonnet] noir⁹⁷⁰, avec de longues bandes jaunes qui tombent sur ta poitrine. Tu devras revêtir une tunique en laine (*durrā'a*)⁹⁷¹ dépourvue de poches, mais fendue sur la poitrine, raccommodée avec des pièces rouges, jaunes et brun foncé, provenant d'aṭ-Ṭā'if, et trop courte par rapport à ta taille, afin que tu ressembles à 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb. En outre, il te faudra porter sur la cuisse un fouet afin d'administrer avec lui les peines légales (*ḥudūd*) à ceux qui les ont méritées, tout en demeurant assis dans la mosquée. Tu auras dans chaque marché un camarade habillé comme toi et tenant en main un fouet, destiné à administrer dans son marché les peines légales aux partisans de ta religion qui l'auront mérité, comme les fornicateurs, les voleurs, les calomnieurs et les buveurs de vin. Tu devras te charger * toi-même de faire le prône et monter dans la chaire sans ceindre d'épée⁹⁷². En allant et en venant de ta maison à la mosquée, tu devras marcher nu-pieds, afin d'imiter en cela tes camarades qui t'ont précédé, à savoir Abū Bakr et 'Umar. * 664

Mais garde-toi, je répète, garde-toi de prendre la moindre décision juridique au sujet d'un Unitaire, toi ainsi que tes substituts, en matière d'actes de mariage et de divorce, de contrats, manumissions et testaments. À quiconque s'assied devant toi en vue d'obtenir une décision juridique, tu demanderas s'il est Unitaire. En ce cas, tu me l'enverras avec quelques uns de tes hommes, afin que je prononces un jugement selon les prescriptions de la Loi spirituelle (*aš-šarī'a ar-rūḥānīya*) promulguée par le Commandeur des Croyants (que sa paix soit avec nous!). Prends bien garde à toi-même. Je t'ai déjà exhorté et averti à plusieurs reprises.

[La lettre] fut écrite au mois de Rabī' I, la deuxième année de l'ère du serviteur de Notre-Seigneur et de son esclave, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre-Seigneur, le Commandeur des Croyants. Il me suffit. Quel excellent protecteur et auxiliaire!

⁹⁶⁸ "La *talīma al-bayāḍ* était portée avec le turban et le *tailēsān* par les cadis suprêmes sous les Fatimides" (Dozy [1967], II, p. 516).

⁹⁶⁹ "*Ṭaylasān*: espèce de voile en poil de chèvre ou de chameau qui pend des épaules ou du haut du bonnet et descend sur le dos, tel que le portent les mollahs et les juges" (Kazimirski [1860], II, p. 96).

⁹⁷⁰ La couleur des Abbasides!

⁹⁷¹ Voir Lane (1863), I, p. 872.

⁹⁷² Comme le veut la coutume sunnite, alors que la loi chiite prescrit au prédicateur de faire le prône en portant une épée; cf. *supra*, p. 338 n. 800.

29. La conversation intime de l'Ami de la Vérité⁹⁷³

Comme son titre l'indique, cette pièce appartient au genre de la *munāḡāt*, "la prière ou conversation intime", dont le prototype est l'entretien confidentiel de Moïse avec Dieu sur le Mont Sinaï⁹⁷⁴. Son auteur se présente comme "l'Ami de la Vérité", Ḥamza b. 'Alī. Toutefois, par son style obscur et baroque, compliqué par les exigences de la prose rimée, elle se distingue des autres écrits de Ḥamza.

Son contenu d'une grande richesse théologique apporte des éléments essentiels pour comprendre la "ḥākimologie" druze. Sont abordés notamment la nature d'al-Ḥākīm, la relation entre le *lāhūt*, le *nāsūt* et l'enveloppe corporelle, ainsi que le rapport de Notre Seigneur avec sa créature, l'Intellect Ḥamza.

* En ton nom, ô Dieu digne de louange, dont le trône est éternel et la force vive, lumière des lumières présente en chaque lieu et endroit, créateur et générateur des choses, causateur et source des causes! Saint, saint, ô toi dont les âmes attestent l'existence, qu'elles reconnaissent comme l'être adoré avant tous les âges et comme ayant existé à toutes les époques révolues! Seigneur des lumières supérieures, des éléments ('*anāṣir*) éternels et de la gloire unique et perpétuelle, dont l'essence est une et la permanence ininterrompue, et qui est exempt de tout attribut; créateur des êtres de toute éternité, qui leur a montré son essence comme il l'a jugé utile, qui règne conformément à la Vérité, sans appeler au néant, et qui s'est manifesté sous une forme apparente afin de fournir aux hommes une preuve de son existence, alors que son essence intérieure demeure inaccessible aux sens; qui a établi sa puissance dans le monde créé par lui, afin que chacun puisse l'apercevoir en fonction de sa pureté, comme quelqu'un qui voit son propre visage dans un miroir⁹⁷⁵!

Il est digne de louange, lui qui a voulu et qui a produit les hommes par sa bienveillance, puis s'est manifesté à eux sous une forme sembla-

⁹⁷³ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), I, pp. 52-55.

⁹⁷⁴ Sur la *munāḡāt* comme genre littéraire, notamment dans le soufisme, voir Ali de Unzaga (2004), pp. 373-379; C. E. Bosworth, "Munādjāt", *ET*², VII, p. 558. La littérature ismaélienne comporte plusieurs ouvrages de ce type (cf. Poonawala [1977], pp. 69, 108, 254, 283), dont une *Munāḡāt aw ad'īyat al-ayyām as-sab'a* attribuée au calife fatimide al-Mu'izz (éd. et trad. dans Guyard [1874], pp. 48-53, 168-182; cf. Daftary [2004], p. 132). Celle-ci montre des parallèles intéressants avec notre texte druze, non seulement par le style, inhérent au genre, mais également au niveau du contenu, car al-Mu'izz y est présenté comme une incorporation de l'Intellect, occupant ainsi le même rang que Ḥamza.

⁹⁷⁵ Le croyant aperçoit le *nāsūt* de Notre Seigneur à travers l'enveloppe charnelle qu'il a revêtue, mais cette perception dépend de la pureté de son âme. La manifestation corporelle d'al-Ḥākīm devient ainsi un miroir dans lequel se reflète l'âme de l'Unitaire; cf. Makarem (1974), pp. 64, 78, 96.

ble à la leur, afin qu'ils aient en lui une foi véritable et sincère; lui qui s'est fait homme (*ta'annasa*)⁹⁷⁶ pour eux, afin de leur fournir la preuve de son existence, puisque par la seule force de leur intelligence ils étaient incapables de saisir sa quiddité (*kayfiya*) ou d'avoir accès à son essence (*māhīya*). Malheur, malheur à quiconque ne reconnaît pas son existence et refuse la connaissance des dignitaires, car il mérite la réprobation et le blâme! Or, le Très-Haut a agi avec justice et il témoigna en toutes ses actions d'une grande bienveillance envers les hommes, puisqu'il fut présent parmi eux sous une forme apparente, leur imposa de respecter les pactes et les engagements, et leur fit connaître le culte véritable que l'adorateur doit rendre à l'Adoré, par l'intermédiaire de l'Imām et par l'obéissance aux dignitaires.

Exaltée soit ta lumière, dont l'éternité précède toute éternité, qui anéantit les causes et consume les cycles antérieurs; toi qui ne cesses d'être une essence cachée lors même qu'elle se manifeste extérieurement, ni de se manifester extérieurement, tout en demeurant une essence cachée⁹⁷⁷. [Gloire à Notre Seigneur] qui est présent dans son humanité (*nāsūt*) en chaque siècle et à chaque époque, sans pour autant être circonscrit dans cette nature humaine, de sorte que la science du monde céleste (*malakūt*) lui serait occultée⁹⁷⁸: au contraire, il se révèle et se rapproche [des hommes] sans pour autant s'abaisser; il se manifeste d'une façon ininterrompue, sans changer de place, et il s'occulte sans mouvement et sans agitation. Lorsqu'il se manifeste en une chose, il prend possession d'elle, et lorsqu'il en disparaît, il se retire d'elle * pour retourner vers son lieu d'origine. * 666

Très exalté est le Créateur de l'Intellect et des espèces, sur l'ordre duquel furent générés la matière (*al-hayūlā*) et les êtres individuels; qui est leur créateur et leur auteur, et qui les meut et les dirige vers leur finalité; qui est présent en sa nature humaine, discrètement pendant un certain

⁹⁷⁶ Le verbe *ta'annasa* a un sens ambivalent. Il est employé par les auteurs chrétiens pour exprimer l'incarnation du Christ. Ainsi, p. ex., Yahyā b. 'Adī, *Ġawāb*, p. 203: *al-Masīh ilāh ta'annasa wa insān ta'allaha* ("le Messie est Dieu qui s'est fait homme et homme qui s'est fait Dieu"). Par ailleurs, la deuxième et la cinquième forme de *anisa* signifient "(s')habiter, (s')accoutumer, rendre familier". Selon la doctrine druze, le *nāsūt* de Notre Seigneur a revêtu une apparence humaine afin d'accoutumer les hommes à sa présence et de se faire connaître à eux; voir *supra*, pp. 40-41.

⁹⁷⁷ La dialectique du *ẓāhir* et du *bāṭin* rythme l'alternance, au gré des cycles dont se compose l'histoire du monde, de la manifestation et de l'occultation du *nāsūt*, la face révélée du *lāhūt*, l'essence divine inaccessible. Il s'agit là d'une doctrine centrale du druzisme.

⁹⁷⁸ Si al-Hākim, sous son apparence humaine, était un homme comme les autres, il lui serait impossible d'accéder à la science de sa propre divinité. Il se manifeste donc sous une enveloppe charnelle qui n'entrave en rien sa nature divine.

temps, puis avec force; qui révèle à chaque être causé par lui ses ordres et établit pour chaque cause procédant de lui un lieu (*maqām*) bien connu⁹⁷⁹ et des prescriptions strictes, afin que la créature puisse le glorifier en son cycle et graviter autour du centre de sa science, sans qu'il sorte de son champ de vision, et qu'elle puisse lui obéir en ses actions et le glorifier par son intellect. Louange, louange à celui qui n'a ni adversaire, ni rivaux! Louange à celui qu'aucune définition (*rasm*) ne peut contenir et aucun nom exprimer, et qui ne peut être cerné par la science, ni représenté par l'imagination! Or, la créature ne peut aller plus loin que de se tourner vers ce qui lui est semblable et d'orienter sa quête vers ce qui appartient à la même espèce et possède la même apparence qu'elle. En regardant dans la lumière, n'y voit-on pas la même chose que dans l'opacité? Ou bien, l'opaque peut-il être perçu par le transparent sans l'influx (*mādda*) émanant de la transparence?

Réjouissez-vous, assemblée d'Unitaires, des bienfaits que Notre-Seigneur vous a octroyés par l'entremise du Seigneur de votre époque⁹⁸⁰, en vous faisant parvenir l'inspiration de sa science subtile. Glorifiez-le pour l'ombre de sa miséricorde qu'il a répandue sur vous, car il vous a conduit et guidé vers la proximité (*walāya*)⁹⁸¹ de son Ami et vers sa connaissance. Agissez en lui obéissant et efforcez-vous de garder son amour. Sachez que vous n'êtes que des serviteurs entre ses mains, tandis que lui est le Maître du Trône, votre Seigneur, qui connaît vos secrets et vos pensées intimes, observe vos actions et vous voit. Craignez-le en secret et en public, car il sait tout de vous, étant bien informé. Triomphent parmi vous ceux qui sont ses amis, respectent son pacte et son engagement, et se montrent satisfaits de ses décrets: ceux-là entreront au Paradis, n'ayant commis aucune offense. Quiconque cherche refuge en son enceinte sacrée (*ḥaram*) et s'isole en observant son secret (*kitmān sirrihi*)⁹⁸², triomphe en obtenant sa faveur et ses bienfaits, car il est le Maître de la gloire et de la victoire, le Roi de la puissance, qui dissipe la détresse et les malheurs, règne sur le monde entier, de manière continue et non une seule fois, repousse les ténèbres profondes de l'intervalle (*fatra*)⁹⁸³ * et protège ses amis contre le malheur. Il est le sens (*ma'nā*) * 667

⁹⁷⁹ Il s'agit des *ḥudūd*: les entités de la hiérarchie cosmique qui se manifestent dans les formes corporelles des dignitaires religieux.

⁹⁸⁰ À savoir Ḥamza, l'incorporation de l'Intellect.

⁹⁸¹ Sur la notion de *walāya*, essentielle dans le chiisme, voir *supra*, p. 171 n. 205.

⁹⁸² Un des rares endroits des *Rasā'il al-Hikma* où l'obligation d'observer le *kitmān* ou *taqīya* est explicitement évoquée; voir *supra*, pp. 6-8.

⁹⁸³ Pour les Ismaéliens, la *fatra* est la période intermédiaire entre l'apparition de deux prophètes ou l'intervalle entre le dernier Imām d'un cycle prophétique et l'apparition du

du pèlerinage (*ḥağğ*) et de la visite des lieux saints (*ʿumra*); il devance la création et lui est antérieur; il est le Maître de la Vérité et celui qui l'a établie, le but et la fin ultimes, celui qui guérit la maladie et l'infirmité, et dont les décrets ne peuvent faire l'objet d'aucun recours. Aussi, il est l'Imām vigoureux, dont l'autorité repose sur un texte (*naṣṣ*)⁹⁸⁴ bien établi, qui émet des ordres avec droiture, s'élève comme une forteresse imposante, détient la lumière vénérable, la puissance et l'inspiration, forme l'objet des prières et des louanges, et se manifeste en chaque nouveau siècle, étant le Maître de la sainteté et de la pureté, le sens de tout symbole et de chaque signe: Notre-Seigneur, l'Imām, le Résurrecteur (*al-Qā'im*), *al-Hākim bi-amr Allāh*⁹⁸⁵.

Ô Dieu Notre-Seigneur, avec ton Ami et tes dignitaires, rassemble tes amis les Unitaires et sois pour nous et pour eux un protecteur fiable! Empêche-les de tomber dans la perdition et place-les parmi les anges, prémunis contre l'ardeur de ton feu, car magnanime est ton voisinage, exaltée ta louange: il n'y a point de Dieu, ô Notre-Seigneur, hormis la lumière cachée par ton voile. Délivre-moi, ô mon Seigneur, de ce monde vil et éphémère; aide-moi à faire valoir les droits de tes amis les Unitaires, mes frères; installe-moi parmi eux, appuyé par l'intelligence, sûr et certain de la proximité de ton Ami, uni à la cause de tes lumières, ô mon Seigneur. Ô toi, en dessous de toi restent tous mes efforts, en face de toi je me fais tout petit; tu es le but de mes démarches, l'objet de ma louange sincère! Ah mon Seigneur, je m'avance vers toi et je mets en toi l'espoir de mon salut! Ne m'éloigne donc point du lieu qui est proche (*al-maḥall al-qarīb*) et ne prolonge pas mon voyage hors du monde distingué⁹⁸⁶. Garde-moi, ô mon Seigneur, d'être indifférent à la Vérité convoitée et de me laisser emparer par des vanités transitoires. Vers toi je fuis hors de mes péchés; j'espère que tu dévoileras mes tourments et que tu voileras mes vices. Rassure-moi en me montrant ta satisfaction; aide-moi à être proche de toi et à me dissocier de tes ennemis, car je n'ai

prophète suivant; cf. Madelung (1961), p. 104; Halm (1975), pp. 97-98. Dans le druzisme, la *fatra* désigne une époque durant laquelle le *nāsūt* de la divinité demeure occulté suite aux conditions extérieures défavorables.

⁹⁸⁴ Le texte d'investiture (*naṣṣ*) est une condition nécessaire de l'imamat chiite; cf. Amir-Moezzi & Jambet (2004), p. 42.

⁹⁸⁵ Ce passage, qui présente *al-Hākim* sous les traits d'un Imām et lui applique son titre officiel *al-Hākim bi-amr Allāh*, est très étrange sous la plume d'un auteur druze. Il y a là une confusion inexplicable entre *al-Hākim* et *Hamza*, la pire forme d'associationnisme, selon la doctrine même de *Hamza*! On pourrait en déduire que ce dernier n'est pas l'auteur du présent texte.

⁹⁸⁶ Selon les gloses du ms. 7 (fol. 79b), "le lieu qui est proche" est "le *nāsūt* de la Résurrection" (*nāsūt al-qiyāma*) et "mon voyage" signifierait "mon occultation" (*ḡaybatī*); voir en outre Hatem (2004: 2), p. 62.

d'autre Seigneur que toi. Ma pieuse visite (*ziyāra*) est pour toi; le sens des signes que j'emploie se réfère à toi et je me purifie par amour pour toi⁹⁸⁷, puisque tu es mon trésor en mon existence terrestre et ma vie future. Gratifie-moi par un regard de toi qui me vivifie et qui me prouve ta bienveillance à mon égard, afin de m'assister, * et sauve-moi en me montrant ta satisfaction. Si tu me le refuses, qui me le donnera? Si tu t'éloignes de moi, qui me rapprochera? Tu es le Maître d'ici-bas et tu règues sur l'Au-delà: à qui désire les choses de ce monde, tu les lui donnes; à qui désire l'Au-delà, tu lui indiques le chemin et tu lui sers de guide. Le ciel est humecté de ta splendeur et les nuages sont gros de ta générosité, puisque tu rends opulente toute pauvreté et guéris chaque maladie. Quant à moi, je suis ton serviteur qui cherche refuge en ton enceinte sacrée, rend visite à ta noblesse, se montre reconnaissant pour tes faveurs, demande d'être affranchi de ta vengeance et te choisit comme protecteur en ce monde contre l'étourdissement et la pauvreté, et dans l'Au-delà contre le châtiment de la tombe.

* 668

Les hommes, privés de la splendeur de ta lumière, se trompent à ton égard. Aussi, ils se méfient de ce qui leur est apparu sous une forme semblable à la leur; ils sont dans le doute et demeurent confus, étourdis par ce qui s'est montré à eux, impuissants, sceptiques et réticents. Mais ceux qui respectent le pacte conclu avec toi, recherchent ta compagnie, tout comme ceux qui croient en ton engagement et ton alliance, puisque tu les a gratifiés de ton inspiration subtile, publiquement et dans le secret. Ta manifestation extérieure est la *qibla* des gnostiques (*al-'ārīfīn*) et ton essence intérieure le secret des adorateurs. Ils t'adorent, puisque tu t'es fait connaître à eux en revêtant une forme semblable à la leur: c'est toi qui es présent sous l'apparence extérieure, et personne d'autre; tu es l'Adoré dans le sens interne, et personne d'autre. Tu es proche lorsqu'on répond à l'appel du propagandiste, quand il invite à rejoindre ta cause; tu es éloigné pour quiconque n'écoute pas ta voix. Ta lumière resplendit dans le cœur de tes amis et ta parole jaillit sur les langues de tes Arguments. Ton Ami est l'océan suprême, la lumière du Coran et des Psalmes (*al-furqān wa z-zabūr*); il est le Verset du Trône à toutes les époques. En toi et par toi nous cherchons refuge, vers toi nous nous tournons et *vers toi est le retour final*⁹⁸⁸, car tu connais les choses cachées (*al-ghuyūb*). Protège-nous contre la tentation des imposteurs (*ad-dağğālūn*), l'aveuglement des séducteurs et le maléfice (*balas*) de chaque démon rebelle et maudit.

⁹⁸⁷ Littéralement: "ton amour est ma purification" (*ḥubbuka ṭahārātī*). Sur le sens de cet amour purificateur, voir Hatem (2004: 2), p. 58.

⁹⁸⁸ Expression empruntée au Coran; voir, p. ex., S. 2: 285; 60: 4.

Au nom de l'Un, l'Éternel, le Clément, le Miséricordieux. Les cœurs de tes amis les gnostiques sont illuminés par ta lumière et celle-ci confère à tes intimes, les humbles chercheurs, la vision de la certitude. Dès lors, chasse la dureté de leurs cœurs et établis fermement la foi en eux par la connaissance de l'Unicité. Ô toi qui possèdes la puissance et le pouvoir, aide-nous contre les ennemis de la religion, les apostats, les négateurs et les rebelles, qui * ont violé ton pacte, renié ton engagement et ton alliance, qui se sont détournés de ta religion et ont fait apparaître la corruption sur terre. Extermine-les, comme tu as exterminé le peuple de 'Ād et de Tamūd⁹⁸⁹, et détruis leurs maisons, car tu connais les choses cachées. Tu donnes le pouvoir à qui tu veux et tu reprends le pouvoir à qui tu veux; tu gratifies, tu récompenses, tu excuses et tu pardonnes qui tu veux, car tu agis avec équité dans tes jugements et tu commandes avec droiture. Aussi, nous montrons notre satisfaction et nous te soumettons nos affaires, puisque tu es digne d'éloges, magnificient, généreux et noble. Ne tiens pas rigueur des choses passées, excuse-nous, pardonne-nous nos péchés, et remplace nos forfaits par ta promesse véridique et ta bienfaisance éternelle. Nous sommes tes serviteurs humbles et soumis, attendant la bonté de tes bienfaits, croyant en la véracité de tes promesses et de ta bienveillance.

Ô ami des pieux, but ultime de ceux qui cherchent, compagnon des gnostiques et espoir des Unitaires, par toi nous sommes guidés, par ta lumière nous voyons et à toi nous nous fions, car tu es l'objet de toute piété, le seigneur du pardon. La louange te revient, comme tu as été bienveillant, ô Notre-Seigneur. Gloire à Notre-Seigneur. Il me suffit. Quel excellent protecteur et auxiliaire!

⁹⁸⁹ Cf. S. 9: 70; 14: 9; 22: 42; 25: 38, etc.

30. La prière exaucée⁹⁹⁰

Aucun élément dans cette prière anonyme et non datée, véritable profession de foi unitaire, ne permet d'établir que Ḥamza en soit l'auteur⁹⁹¹. Sa première partie résume les principes essentiels du néoplatonisme ismaélien et comporte de nombreux parallèles avec la cosmologie élaborée par Kirmānī dans son *Rāḥat al-'Aql*.

* Louange à toi, qui as instauré les êtres non à partir d'une chose existante, ni à partir d'une matière, ni en usant d'un instrument, ni en les faisant découler d'une source, ni en suivant le modèle d'une forme connue auprès de toi, mais qui plutôt les as fait jaillir et les as générés par ton être (*wuḡūd*), ta science et ta volonté, et qui as ainsi produit toute chose par un décret ferme et un acte parfait⁹⁹². * 670

Louange à toi, qui as créé le monde, avec ce qu'il contient d'œuvres merveilleuses, d'harmonie subtile, de sagesse et de décrets cachés, par ton impératif, qui est l'instauration (*ibdā'*) pure⁹⁹³, la cause de tous les êtres qualifiés par une quiddité (*ayš*).

Louange à toi, qui as instauré l'Intellect parfait et qui y as attaché (*mu'qil*)⁹⁹⁴ toutes les créatures en puissance, de sorte que rien ne se trouve en-dehors de lui; toi qui as créé l'Âme émanée (*munba'aṭa*) [de l'Intellect], afin de faire paraître ce que renferme l'essence de ce dernier, notamment les formes surgies en lui⁹⁹⁵.

Louange à toi, qui as établi l'Âme comme cause de la production de tous les êtres composés, les sphères, les corps célestes et les éléments; toi qui as fait des éléments, des corps célestes et des sphères la cause de la production des règnes naturels, qui sont le but et la fin [de la créa-

⁹⁹⁰ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), I, pp. 4-5; II, pp. 87, 237-242.

⁹⁹¹ Pourtant, elle lui est généralement attribuée; voir, p. ex., de Sacy (1838), II, p. 237 ("une prière de Ḥamza"); Makarem (1974), pp. 44, 46-47.

⁹⁹² L'auteur druze reprend ici la conception ismaélienne de l'*ibdā'*; voir Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 157, 174-178; cf. De Smet (1995), p. 118.

⁹⁹³ L'identification de l'*ibdā'* avec l'impératif divin (*amr*) est conforme à la doctrine de Kirmānī; voir, p. ex., sa *Risāla al-Muḍīya*, pp. 44-57; cf. De Smet (1995), pp. 143-144.

⁹⁹⁴ Allusion au sens premier du terme '*aql*', qui exprime l'action de lier, d'attacher; les philosophes l'ont employé pour traduire le *Noûs* grec; cf. de Sacy (1838), II, p. 238 n. 1.

⁹⁹⁵ Dans le néoplatonisme ismaélien, l'Intellect, en tant que premier être instauré (*al-mubda' al-awwal*), contient les archétypes, les essences ou idées de toutes les créatures ultérieures, tandis que l'Âme, le premier émané (*al-munba'aṭ al-awwal*), exerce une fonction démiurgique en façonnant les êtres selon le modèle des archétypes contenus dans l'Intellect. Cette doctrine, présente e. a. chez Abū Ya'qūb as-Siġistānī, a laissé des traces dans l'œuvre de Kirmānī, comme en témoigne sa singulière exégèse de S. 59: 24; voir Kirmānī, *Rāḥat*, p. 254; De Smet (1995), pp. 264-270.

tion]; toi qui as établi la permanence des règnes en vue de ce qui est leur partie la plus noble et la plus élevée, où la quintessence du monde atteint son achèvement, à savoir l'espèce humaine⁹⁹⁶; toi qui as fait que la pureté et la noblesse de l'homme atteignent leur degré ultime et qui as renfermé sa subtilité dans [la personne] des deux Fondements⁹⁹⁷, lesquels se chargent de l'organisation de ce monde corporel, alors que par leur intermédiaire apparaissent les traces (*ātār*) de l'Intellect et de l'Âme et sont installés les dignitaires et autres autorités en ce monde, ainsi que tout ce qui s'y trouve.

Louange à toi, qui par ces deux [Fondements] as fait preuve d'une grande bienveillance envers les hommes, car grâce à eux ils sont guidés vers ta connaissance.

Louange à toi, qui as fondé la direction des habitants des deux mondes, les êtres spirituels et les êtres corporels, sur l'inspiration (*ta'yīd*) dispensée par ces deux Fondements très élevés et très lumineux, par l'intermédiaire desquels les bienfaits et les bénédictions se sont répandus sur l'ensemble des créatures, les simples et les composées, * et qui ont manifesté la véritable transcendance (*tağrīd*) de ton Unicité et la pureté de ton être, non tronqué par une abstraction extrême (*ta'fīl*), ni entâché par une assimilation aux créatures (*tašbīh*)⁹⁹⁸. * 671

Louange à toi, qui as établi la subsistance et la permanence de toutes choses par ta pure instauration (*ibdā'*), qui n'est autre que ton saint impératif (*amr*) à l'égard des créatures.

Louange à toi, qui es magnifié par ta grandeur et ta puissance.

Louange à toi, qui es isolé [des créatures] par ton excellence et ta royauté.

Louange à toi, qui ne cesses d'exister en aucune ère, en aucun temps, à aucun moment, en aucun lieu.

Louange à toi, qui es trop grand pour qu'une chose soit pareille à toi ou pour qu'une de tes créatures puisse te décrire.

Louange à toi, qui es élevé au-dessus de toute comparaison et de toute assimilation.

Louange à toi, à qui aucun attribut n'est applicable et qui n'es porteur d'aucun attribut.

⁹⁹⁶ Makarem (1974), p. 113, s'appuie sur ce passage pour prouver que la doctrine unitaire valorise la dignité humaine, notamment en lui accordant le libre arbitre.

⁹⁹⁷ La glose du ms. 3 (fol. 82b) précise que les deux Fondements sont l'Intellect et l'Âme. Le texte se réfère ici à leurs incorporations terrestres.

⁹⁹⁸ Le *tawhīd* ismaélien s'efforce d'échapper à la fois au *ta'fīl* ("l'agnosticisme") et au *tašbīh* ("l'assimilation" du Créateur aux créatures) en professant la transcendance absolue (*tağrīd*) du Principe; voir De Smet (1995), pp. 36-37.

J'atteste, je crois et je reconnais, du début jusqu'à la fin, intérieurement et extérieurement, que tu es Dieu (*Allāh*), l'Instaurateur, le Tout-puissant, l'Un, l'Unique, qui ne peut être multiplié, ni augmenté, ni mis en relation [avec autrui]; que tu es le Créateur qui n'a point eu de créateur, le Producteur [des êtres] qui n'a jamais connu d'adversaire, le Puis-sant sur lequel rien n'a de pouvoir, le Vainqueur contre lequel il n'y a ni refuge, ni abri autre que toi-même, le Juge (*al-ḥākim*) qui n'est soumis au jugement d'autrui, puisque tu fais ce que bon te semble et tu ordonnes ce que tu veux, par ton sublime commandement, toi qui es trop glorieux pour que ton nom soit lié à des sons ou à une langue particulière.

Je te supplie, ô toi qui es Notre-Seigneur et notre Maître, par la grande majesté de ta puissance et la lumière de ton pouvoir, que tu as eu la bonté d'accorder à toutes les créatures, à tous les êtres produits, et dont tu as fait la cause de la subsistance de leurs essences, par ta grâce et ta miséricorde.

Je te supplie, ô toi Notre-Seigneur, par la première chose qui procéda de ta puissance⁹⁹⁹, avec tout ce que son essence englobe, et dont la parole a révélé ton Unicité, ta transcendance (*tanzīh*) et la nécessité de nier de toi toute forme d'assimilation avec le créé; [je te supplie] par la faveur que tu lui as faite en faisant émaner de lui son Suivant, * comme une image (*ṣūra*) de sa propre essence, afin que soit manifesté le but poursuivi par ta sagesse et ta volonté, qui ont jailli de ton commandement, celui-là même qui pénètre tous les rangs de la création, pour faire apparaître, par l'accouplement entre le don et la réception de l'influx (*al-ifāda wa l-istifāda*)¹⁰⁰⁰, les différentes espèces de formes, tant spirituelles que corporelles.

* 672

Je te supplie de m'accorder la faveur de te connaître d'une façon exacte, de t'obéir d'une manière louable, de parvenir à gagner ta satisfaction, de suivre ton commandement, de m'éloigner des choses que tu as interdites, et de subir patiemment les épreuves et les malheurs qui peuvent m'advenir en t'adorant et qui servent à embellir et à purifier les âmes.

Ô toi, l'être le plus miséricordieux de tous, par ta justice à l'égard du fidèle qui ne néglige jamais de te glorifier, de te sanctifier et de te louer,

⁹⁹⁹ Littéralement: "qui procéda d'elle" (*ḡahara minhā*). La glose du ms. J (fol. 84a) précise qu'il s'agit de la puissance (*al-quḍra*). Cette "première chose" est l'Intellect, comme le confirme d'ailleurs une glose.

¹⁰⁰⁰ L'auteur décrit l'action conjointe de l'Intellect et de l'Âme: le premier donne l'influx (*ifāda*), la seconde la reçoit (*istifāda*); leur "accouplement" produit les êtres de l'univers intelligible et sensible. Nous retrouvons ici la symbolique sexuelle, très présente dans le néoplatonisme ismaélien et dans la doctrine druze; voir *supra*, pp. 50-52.

à l'exclusion de tout autre que toi, accorde-moi la grâce d'en faire autant, fais que je puisse vaincre et dominer les passions de mon âme, ainsi que les turpitudes des séductions et des malices qui en émanent et qui introduisent en moi une imperfection et une défaillance dans l'obéissance que je te dois.

Ô Notre-Seigneur, je suis ton serviteur qui confesse la gravité de son crime, en se tournant vers toi par repentir, en s'humiliant devant toi, en se faisant tout petit et en se soumettant à toi, en professant ta divinité (*ulūhīya*), confiant dans l'étendue de ta miséricorde, convaincu de ta libéralité, craignant ton châtement, se dissociant de chacun de tes ennemis, essayant de te joindre grâce à l'amour que tu as pour tes amis, niant avoir soi-même quelque force ou pouvoir, mais admettant que la force et le pouvoir n'appartiennent qu'à toi, qui n'as pas d'associé et dont le commandement ne peut être repoussé, ni la sagesse réfutée. Ne tiens pas rigueur de mes péchés, pardonne-moi mes offenses et fais perdurer éternellement en mon âme la connaissance de toi, que tu as eu la grâce de m'accorder, sans qu'elle s'efface ou disparaisse, quoi qu'il arrive, par ta miséricorde et ta bienveillance dont bénéficient tous tes amis et tes proches. Il n'y a point de divinité en-dehors de toi, point d'être à adorer! Tu es le Tout-puissant et le Sage. Accepte ma ferveur et installe une lueur dans mon âme, de sorte que ma bouche puisse l'exprimer dans la mesure de mes pouvoirs et de mes facultés, et en fonction de mes moyens à proférer une telle parole, en expiation de mes faiblesses, de mes défaillances et de ma négligence à acquitter mon devoir de te glorifier et de te montrer ma gratitude, même si ta glorification, ta sanctification et ta louange ne peuvent être exprimées par la raison (*manṭiq*), ni perçues par l'imagination de l'âme, * car tu es bien trop magnificient et trop exalté pour que les intelligences avisées puissent s'avancer jusqu'au point de te percevoir et de te saisir.

* 673

Je te supplie, ô Notre-Seigneur, par ta pitié et ta bienveillance, de me gratifier d'une capacité de perception permettant à mon âme de progresser dans la connaissance de ton Unicité et à ma langue de se lancer dans la récitation (*tilāwa*) de ta Sagesse, et par laquelle pourra s'intensifier mon désir de recevoir tes bienfaits, car ceux-ci émanent de la crainte révérencielle de tes amis, de sorte qu'ils ne cessent de se mouvoir dans les différents degrés de l'instruction qui enseignent ta magnificence.

Ô toi qui détiens la Vérité, aucun signe (*iṣāra*) ne se réfère à toi, aucune indication de lieu (*aynīya*), de mode (*kayfīya*) ou de quiddité (*mā'īya*). Tu t'élèves bien haut au-dessus des propos des négateurs, des

imaginations des ignorants, des défaillances (*al-muqaṣṣira*)¹⁰⁰¹ des égarés, ceux qui nient ta divinité, au lieu de l'attester avec une pureté qui est digne de ta magnificence et de ta majesté.

Fin de la prière. Gloire à Notre-Seigneur seul.

¹⁰⁰¹ Dans le vocabulaire chiite, les *muqaṣṣira* sont ceux qui, à l'inverse des *ḡulāt*, refusent d'accorder aux Imāms les prérogatives qui leur reviennent; cf. Halm (1988), p. 188. Ici, il s'agit bien sûr de ceux qui nient la divinité d'al-Ḥākim.

31. La sanctification. Prière des croyants sincères

Prière anonyme et non datée, dont l'intérêt réside surtout dans le fait qu'elle exprime de façon très concise la version druze du *tawhīd* ismaélien. La transcendance absolue de l'Ultime et son ineffabilité posent le croyant devant le dilemme inhérent à toute théologie négative: comment professer l'existence et l'unicité de la divinité, si celle-ci demeure en-dehors de la perception humaine et échappe à toutes les catégories de la pensée et du langage? Pour les Druzes, cette difficulté se résout par la manifestation du *nāsūt* de Notre Seigneur et par l'incorporation de ses dignitaires — en premier lieu l'Intellect Ḥamza — indispensables à l'acquisition de la connaissance salvatrice.

Par son style, il est peu probable que cette pièce soit de Ḥamza. D'ailleurs, il y est invoqué à la troisième personne.

* Prière pour le salut des Unitaires, qui détiennent la connaissance.

* 674

Je me confie entièrement à Notre-Seigneur al-Ḥākīm, l'unique Adoré, qui tient ses promesses par l'intermédiaire de son serviteur l'Imām, le Guide. Je me confie entièrement à Notre-Seigneur, qui gouverne (*ḥākīm*) l'Intellect et cause (*mu'ill*) le Fondement (*aṣl*)¹⁰⁰², transcende à la fois le symbolisé (*mamṭūl*) et le symbole (*maṭal*)¹⁰⁰³, s'élève bien haut au-dessus du genre et de l'apparence (*ṣakl*)¹⁰⁰⁴, et qui est le Seigneur de tout.

L'Intellect est son instauration (*ibdā'*)¹⁰⁰⁵, la pensée (*al-fikr*) sa production et l'éternel (*al-qadīm*) son pouvoir; les noms s'appliquent à ses dignitaires et les attributs à ses serviteurs. Les intelligences se trouvent toutes dans l'incapacité d'exprimer sa gloire et de professer son Unicité; les pensées sont confuses lorsqu'elles essaient de concevoir sa transcendance (*tanzīh*) et son isolement (*taḡrīd*)¹⁰⁰⁶. Toutefois, son Unicité doit

¹⁰⁰² Suivant la doctrine de Ḥamza, le Fondement devrait être l'Âme, ce qui est tout à fait conforme au sens de la phrase. Toutefois, la glose du ms. J (fol. 86a) indique qu'il s'agit de l'Intellect, ce qui est sans doute une erreur.

¹⁰⁰³ Les gloses (fol. 86a) identifient *al-mamṭūl* à l'Intellect et *al-maṭal* à l'Adversaire, ce qui est manifestement un contre-sens, car d'habitude le premier terme se réfère à l'Intellect et le second à l'Âme; cf. de Sacy (1838), II, p. 245 n. 3. En outre, ces notions jouent un rôle primordial dans l'ismaélisme, où elles se rapportent à l'*harmonia mundi*; voir De Smet (2005: 3), p. 90.

¹⁰⁰⁴ Selon le *tawhīd* ismaélien, le Principe ultime transcende le genre, l'espèce et la forme; cf. De Smet (1995), pp. 54-58. Par l'emploi du terme *ṣakl* au lieu de *ṣūra*, l'auteur druze exprime en même temps que Notre Seigneur s'élève au-dessus de l'apparence humaine sous laquelle il manifeste son *nāsūt*. Les gloses, par contre, associent *al-ḡins* à l'Intellect et *aṣ-ṣakl* à l'Adversaire (fol. 86b), donnant ainsi au passage un sens dualiste qui est sans doute étranger à l'intention de l'auteur.

¹⁰⁰⁵ L'identification de l'Intellect avec l'acte d'instauration (*ibdā'*) se retrouve chez Kirmānī; cf. De Smet (1995), pp. 119, 148.

¹⁰⁰⁶ Sur le désarroi des intelligences face à l'incognoscibilité du Principe ultime, voir De Smet (1995), pp. 176-182.

être attestée (sublimes sont ses bienfaits!) et les pensées doivent se référer à lui. Mais les intelligences sont incapables d'acquérir de lui une connaissance profonde et les pensées sont confuses en méditant sa sagesse. Malgré cette impuissance, elles sont pleines d'allégresse; elles attestent, obéissantes et soumises, qu'il est l'Adoré en chaque époque et à tout moment (sublimes sont ses bienfaits!).

Louange lui soit rendue, lui qui s'élève au-dessus de l'éternité et du nombre. Il faut croire que l'Adoré transcende chaque divinité; il faut professer son Unicité et s'appuyer sur sa puissance. En revanche, les essences des intelligences pures, lorsqu'elles s'efforcent de définir ses manifestations externes (*zuhūrāt*), demeurent muettes et épuisées; elles se résignent face aux difficultés causées par sa magnificence et se montrent obéissantes et soumises. Aussi, les âmes des purs Amis retournent toutes vers leur Instaurateur, pleines de joie et consolées. Dans leur adoration de la divinité et la profession de son Unicité elles ont su éviter l'agnosticisme (*ta'fīl*) et l'assimilation (*tašbīh*)¹⁰⁰⁷. Grâce à l'Ami de leur époque¹⁰⁰⁸, elles ont pu connaître la nature réelle de l'Unicité et de la transcendance; par l'intermédiaire de ses dignitaires, ces êtres purs et uniques, elles se sont rapprochées de lui et elles ont pu certifier leur véracité grâce au témoignage que constituent les actes des serviteurs. Ainsi, elles sont devenues nobles par leur commerce avec les anges très-purs et elles ont été sanctifiées par les lumières subtiles qui se sont attachées à elles.

Ô Dieu, Seigneur des hommes, Juge (*hākim*) suprême, par la magnificence de cette transcendance et de cette sanctification, par les apparences extérieures et royales dont tu as favorisé tes créatures en te faisant homme (*ta'nīs*)¹⁰⁰⁹ et en leur fournissant la preuve * qui éclaire l'enseignement et affermit les fondements; ô Dieu, fais-nous la grâce, par l'intermédiaire de ton Ami et de ses dignitaires, de croire aux signes de l'Unicité, d'obéir à toi et à eux, et d'être convaincus dans notre soumission à ton commandement. Par ta miséricorde et ta protection, garde-nous contre les tromperies des imposteurs et des assimilateurs, et contre les infâmes hérétiques qui invitent à les suivre. Montre-toi indulgent à notre égard, en tenant ta promesse par l'entremise de tes purs amis, car tu en as le pouvoir. Aussi es-tu capable et susceptible de répondre à cette supplique et de montrer les bienfaits de ta divinité.

La sanctification est terminée. Louange à Notre-Seigneur seul. Il me suffit. Quel excellent auxiliaire et protecteur!

¹⁰⁰⁷ Voir *supra*, p. 389 n. 998.

¹⁰⁰⁸ Il s'agit de Ḥamza b. 'Alī, l'intermédiaire indispensable.

¹⁰⁰⁹ Voir *supra*, p. 383 n. 976.

32. Remémoration de la connaissance de l'Imām

et des noms des dignitaires supérieurs, tant spirituels que corporels¹⁰¹⁰.

Cette pièce, anonyme et non datée, sans doute très postérieure à l'époque de Ḥamza¹⁰¹¹, égrène les noms et les titres des cinq *ḥudūd* en une sorte de litanie, probablement destinée à être récitée dans un contexte rituel, comme le suggère son titre de *dīkr*, qui rappelle la récitation des noms divins dans le soufisme. On pourrait déduire d'une remarque d'al-Muqtanā dans le traité n° 85 ("La grande épître adressée aux filles", *Risālat al-banāt al-kabīra*), que le présent texte était le premier à être enseigné aux néophytes, une fois admis à l'initiation¹⁰¹².

Chaque dignitaire y est mentionné en sa double nature: son essence spirituelle dans le monde intelligible et son incorporation terrestre à l'époque d'al-Ḥākim.

* Je me confie entièrement à Notre-Seigneur al-Ḥākim, l'Adoré, auquel * 676 nous nous référons à toutes les époques par l'unicité (*waḥdāniya*). Les noms qui incombent à mon seigneur, le Résurrecteur de cette époque, sont: (1) la Cause des causes; (2) le Devançant véritable; (3) l'Impératif; (4) *Dū Ma'a*; (5) la Volonté. En son essence spirituelle, il est l'Intellect Universel; en son apparence corporelle, il porte le nom de Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre-Seigneur et par l'ampleur de son pouvoir. Après lui vient l'Âme Universelle, l'Argument pur et plaisant, l'Énoch de cette époque, l'Idrīs de ce temps, l'Hermès suprême, le cheikh al-Muḡtabā, pour ce qui concerne son essence spirituelle; en son apparence corporelle, il porte le nom du propagandiste Abū Ibrāhīm Ismā'īl b. Muḥammad b. Ḥāmid at-Tamīmī¹⁰¹³. Après lui vient la Parole, le cheikh ar-Riḍā, le Représentant de la Puissance, la Gloire des Unitaires, le Héraut des croyants, le Pilier des Répondants et leur Parole élevée, pour ce qui concerne son essence spirituelle; en son apparence corporelle, il porte le

¹⁰¹⁰ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), II, pp. 92-93, 309-310.

¹⁰¹¹ Comme le remarque Wehr (1942), pp. 194-195, c'est le seul parmi les traités n° 5 à 35 dont on peut affirmer avec certitude qu'il n'est pas de Ḥamza, puisque l'auteur invoque ce dernier comme "mon seigneur (*mawlāyī*), le Résurrecteur de cette époque". Selon Wehr, le rédacteur du Canon l'aurait inclus par erreur parmi les écrits de Ḥamza.

¹⁰¹² Après avoir mentionné, dans le traité n° 85, la pièce n° 34, al-Muqtanā évoque un écrit intitulé *Ṣarḥ al-ḥudūd*, "qui marque le commencement de la formation (*ḥilqa*) de ceux qui sont doués d'intelligence et de perspicacité"; suivent alors les titres des n° 31, 30 et 29, mais sous des formes légèrement différentes de celles reprises dans la recension actuelle des *Rasā'il al-Hikma* (voir le texte et la traduction dans de Sacy [1826], pp. 99, 221). Comme le suggère de Sacy (1826), p. 276 n. 148, il est fort probable que ce *Ṣarḥ al-ḥudūd* soit identique au *Dīkr ma'rīfat al-Imām*. En ce cas, nous aurions une preuve de plus que les titres actuels des traités ne sont pas originaux, mais datent de l'époque de la rédaction du Canon; voir *supra*, pp. 86-88.

¹⁰¹³ Voir *supra*, traité n° 20.

nom du propagandiste Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Wahb al-Quraṣī¹⁰¹⁴. Après lui vient l’Aile droite, le cheikh al-Muṣṭafā, l’Ordonnateur des Répondants, la Majesté des Unitaires, pour ce qui concerne son essence spirituelle; en son apparence corporelle, il porte le nom du propagandiste Abu l-Ḥayr Salāma b. ‘Abd al-Wahhāb as-Sāmurrī¹⁰¹⁵. Après lui vient l’Aile gauche, le cheikh al-Muqtanā, la Splendeur de la religion (Bahā’ ad-Dīn), la Langue des croyants, le Support des Unitaires, le Conseiller de l’ensemble des créatures, pour ce qui concerne son essence spirituelle; en son apparence corporelle, il porte le nom du propagandiste Abu l-Ḥasan ‘Alī b. Aḥmad aṭ-Ṭā’ī as-Sammūqī¹⁰¹⁶.

Remémoration de la connaissance des quatre “femmes” (*ḥurum*)¹⁰¹⁷. Leurs noms sont: Ismā‘īl, Muḥammad, Salāma, ‘Alī; leurs patronymes: Abū Ibrāhīm, Abū ‘Abd Allāh, Abu l-Ḥayr, Abu l-Ḥasan; leurs rangs: l’Âme Universelle, le Représentant de la Puissance, l’Aile droite, l’Aile gauche; leurs surnoms: al-Muḡtabā, l’Ami des Répondants et le Refuge des Unitaires; al-Murtaḏā, la Gloire des Unitaires et le Héraut des croyants; al-Muṣṭafā, l’Ordonnateur * des Répondants et la Majesté des Unitaires; le cheikh al-Muqtanā, la Splendeur de la religion, la Langue des croyants et le Support des Unitaires. Louange à Notre-Seigneur, le Dieu des hommes.

Fin. Salut.

* 677

¹⁰¹⁴ Voir *supra*, traité n° 21.

¹⁰¹⁵ Voir *supra*, p. 366 n. 908.

¹⁰¹⁶ Voir *supra*, p. 365 n. 902. Notons que l’auteur dit explicitement qu’al-Muqtanā était de la tribu arabe des Ṭayy: aṭ-Ṭā’ī.

¹⁰¹⁷ Cette phrase, à première vue surprenante, s’éclaire à la lumière du “Catéchisme”: “Question: Qui sont les quatre femmes? Réponse: Ce sont Muḥammad, Ismā‘īl, Salāma et ‘Alī; ce sont la Parole, l’Âme, Bahā’ ad-Dīn et Abu l-Ḥayr. Question: Pourquoi les appelle-t-on des femmes? Réponse: Parce que Ḥamza occupe la place de l’homme, tandis qu’eux sont ses femmes; ils se trouvent auprès de lui dans la position de la femme, pour autant qu’ils lui doivent obéissance” (Azzi [1992], § 85-86, p. 288; Branca [1996], § 82-83, pp. 58-59, 106-107); cf. de Sacy (1838), II, p. 92 et *supra*, p. 228 n. 425. Nous avons là une référence de plus à l’ambivalence sexuelle des *ḥudūd*; voir *supra*, pp. 50-52.

33. Épître de l'avertissement et de l'exhortation¹⁰¹⁸

Après avoir rappelé, dans cette pièce non datée, sa conception de la transcendance divine, Ḥamza égrène, en une sorte de longue litanie, ses titres de noblesse, en tant qu'incorporation de l'Intellect et intermédiaire indispensable à la connaissance de la Sagesse salvatrice. Il met l'accent sur le caractère eschatologique de sa mission, car le triomphe de la cause unitaire ne saurait tarder et l'avènement de la Résurrection est imminente.

Le texte est souvent cité dans la littérature secondaire pour autant qu'il contient un des rares passages où Ḥamza prescrit à ses disciples la fameuse pratique de la *taqīya*¹⁰¹⁹.

* Au nom de l'Éternel, l'Ancien, le Seigneur généreux, le Maître miséricordieux, l'Un qui ne partage pas les caractéristiques des unités, l'Isolé qui n'a aucune ressemblance avec les êtres individuels, le Très-Haut qui est trop élevé pour avoir des amis et des rivaux, le Seigneur dont la magnificence est telle qu'il demeure sans compagne et sans enfants, al-Ḥākim devant lequel tous les serviteurs s'inclinent en une révérence craintive. Il n'entretient aucun rapport de parenté avec ceux qui se réclament de quelque parenté avec lui¹⁰²⁰; personne ne peut le décrire d'une façon exacte; aucun regard n'est en mesure de le percevoir, aucune pensée de saisir son essence. Il a instauré les créatures par sa puissance et généré les choses par sa volonté. En lui montrant leur obéissance, les cœurs se sont remplis de gnose (*'irfān*), de sorte qu'ils ont absorbé autant de sa connaissance qu'ils pouvaient en porter, tandis que lui leur dévoilait du mystère de son secret autant qu'ils pouvaient en connaître. Il a instauré toutes les choses sans modèle; il subsiste sans que sa royauté ne prenne fin; il est seul en sa divinité; il a inspiré ceux qui lui obéissent par son esprit saint; il a instauré les dignitaires spirituels et il en a élevé certains en rang au-dessus des autres. Ainsi, il m'a particulièrement favorisé et m'a préféré par rapport aux autres par son inspiration et ses bénédictions¹⁰²¹.

* 678

¹⁰¹⁸ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), II, pp. 216-219, 601-603, 671-672.

¹⁰¹⁹ Voir Abu-Izzeddin (1984), p. 120; Makarem (1974), p. 100; Bryer (1975), p. 246; Layish (1985), p. 246; Schmucker (1979), pp. 92, 96; Yassyn (1985: 4), p. 34; Yassyn (1985: 5), p. 21.

¹⁰²⁰ "Ceux qui prétendent avoir un lien de parenté" (*al-mutaḡānisūn*) avec al-Ḥākim sont notamment 'Abd ar-Raḥīm b. Ilyās, "l'héritier du trône des musulmans" (*supra*, n° 26), et Ḥumār b. Ḡayṣ as-Sulaymānī al-'Akkāwī (*supra*, n° 27).

¹⁰²¹ Le passage qui suit, dans lequel Ḥamza parle à la première personne, témoigne d'une étrange exaltation de soi, frôlant la mégalomanie. Selon Schmucker (1979), p. 35 n. 1, l'auto-perception de Ḥamza "ist geradezu grotesk".

Louange à celui qui m'a instauré à partir de sa lumière, qui m'a inspiré par son esprit saint, qui m'a favorisé par sa science, qui m'a confié son commandement et qui m'a révélé le mystère de son secret. Je suis la base (*aṣl*) de ses créatures¹⁰²², le détenteur de son secret et de son dépôt, favorisé par sa science et ses bénédictions; je suis son *chemin droit*¹⁰²³ et je connais parfaitement ses ordres; je suis *le Mont*¹⁰²⁴, *le Livre écrit*¹⁰²⁵ et *la Maison peuplée*¹⁰²⁶; je suis le Maître de la Résurrection et du Jour Dernier; je suis celui qui soufflera dans la trompette¹⁰²⁷, avec la permission du Seigneur; je suis l'Imām des pieux, la science claire, la langue des croyants et le support des Unitaires; je suis le maître du *Grand bruit*¹⁰²⁸ et c'est par mon intermédiaire que seront donnés les bienfaits accumulés; je suis celui qui abroge les Lois et qui extermine les adeptes de l'associationnisme et des hérésies; je suis celui qui détruit les deux *qiblas*¹⁰²⁹, qui anéantit les deux Lois, qui abolit les deux professions de foi¹⁰³⁰; je suis le Messie des nations¹⁰³¹, c'est de moi qu'émanent les

¹⁰²² Cette "base" est l'Intellect, le premier être instauré (*al-mubda' al-awwal*), principe et cause de tous les êtres ultérieurs. Tout ce passage (jusqu'à la fin du verset coranique S. 104: 7), est cité, sous une forme quelque peu abrégée et altérée, dans le "Catéchisme", en réponse à la question: "Comment connaissons-nous l'excellence du Résurrecteur de la Vérité, Ḥamza b. 'Alī?" (Azzi [1992], § 33, pp. 269-270; Branca [1996], § 30, pp. 41, 84-85). Dans l'édition de Branca, le présent traité est cité sous le titre *Risālat at-tahdīd* (au lieu de *at-tahdīr*) *wa t-tanbīh*, tandis que le texte du Catéchisme imprimé dans Yassyn (1985: 2), p. 16, donne le titre tel qu'il figure dans le Canon. Il se pourrait que certains manuscrits du Catéchisme conservent la forme originale du titre, antérieure à la rédaction du Canon (voir *supra*, p. 395 n. 1012); mais il est plus probable qu'il s'agisse d'une faute de copiste, d'autant plus que les manuscrits du "Catéchisme" sont souvent défectueux, comme le remarquait déjà de Sacy (1838), II, pp. 103-104 n. 1.

¹⁰²³ *Anā širāṭuhu al-mustaqīm*, allusion évidente à la *Fātiḥa* (S. 1: 6).

¹⁰²⁴ Le Mont (*aṭ-Ṭūr*) est le Sinaï, où Moïse rencontra Dieu, conclut une alliance avec lui et reçut les Tables de la Loi (S. 2: 63, 93; 4: 154; 7: 143, 171; 19: 52; 20: 80; 28: 29, 46; 52: 1). En tant qu'Imām, Ḥamza est le dépositaire de la Loi, dont il disposera à sa guise.

¹⁰²⁵ *Al-Kitāb al-maṣtūr*, le Livre qui contient tous les événements futurs, ainsi que les actions, bonnes et mauvaises, des hommes (cf. S. 17: 58; 33: 6). Le "Livre écrit" apparaît avec le "Mont" en un contexte eschatologique dans S. 52: 1-2.

¹⁰²⁶ *Al-Bayt al-ma'mūr*, notamment la Ka'ba, évoquée dans la même sourate 52, verset 4.

¹⁰²⁷ Signe coranique annonçant la fin des temps; cf. S. 6: 73; 18: 99; 20: 102; 23: 101, etc.

¹⁰²⁸ *Ar-rāḡifa*, qui retentira au Jour du Jugement (S. 79: 6). Il est probable qu'il s'agisse du coup de trompette mentionné ci-dessus.

¹⁰²⁹ Les "deux qiblas" se réfèrent, selon la glose du ms. γ (fol. 90b), à La Mecque et Jérusalem. Cela signifierait donc que Ḥamza détruirait le judaïsme et l'islam; cf. Khalil & Ronzevalle (1909), p. 528 n. 1.

¹⁰³⁰ Notamment celles de la religion exotérique et de la religion ésotérique, le *ẓāhir* et le *bāṭin*, le *tanzīl* et le *ta'wīl*.

¹⁰³¹ *Masiḥ al-umam*. Ḥamza s'identifie à Jésus le Messie, qui lui aussi était une incorporation de l'Intellect. Conformément à la tradition musulmane, il annonce sa seconde venue comme Mahdī; cf. De Smet (2004: 3), pp. 193-199.

bienfaits et c'est par moi que s'accomplit la vengeance sur les associa-
 teurs; je suis le feu *allumé qui dévore jusqu'aux entrailles*¹⁰³²; * je suis * 679
 celui qui instruit les dignitaires, qui guide vers l'Unicité de l'Adoré, qui
 anéantit les associa-teurs et les renégats; je suis celui qui dégainera l'épée
 de l'unicité et exterminera *tout tyran opiniâtre*¹⁰³³; je suis le Résur-
 recteur de cette époque, le Détenteur de la preuve, le Guide vers l'obéis-
 sance au Miséricordieux.

Malheur! Grand malheur à quiconque se détourne et s'écarte de
 l'obéissance qui m'est due et ne reconnaît pas l'Unicité du Seigneur, ni
 mon imamat! Car il m'a révélé que sans le moindre doute et sans faute
 la promesse qu'il a faite sera mise à exécution; que chaque infidèle mal-
 faisant sera tué; que les associa-teurs rebelles, les hypocrites et les adver-
 saires seront exterminés; que par mon épée je règnerai sur tous les pays
 et je dominerai tous les hommes. Les uns seront heureux, les autres subi-
 ront un châ-timent éternel. Celui qui aura cru avant l'accomplissement de
 cette promesse, qui aura professé l'Unicité de l'Adoré, qui aura accepté
 mon imamat et reconnu les rangs des dignitaires, obtiendra le salut
 auprès des justes et pourra s'installer dans la demeure de la félicité éter-
 nelle. En revanche, celui qui n'aura pas reconnu les dignitaires, ni pro-
 fessé l'Unicité de l'Adoré, mais aura persisté dans son rejet et son renie-
 ment, sera obligé à payer la capitation (*ğizya*); il subira le châ-timent et
 tous les liens seront tranchés¹⁰³⁴. Sans le moindre doute ils périront, les
 hypocrites; ils seront mis à mort, les malfaisants; ils seront humiliés, les
 mécréants; ils devront payer la capitation avec soumission et seront
 obligés contre leur gré à porter des marques distinctives (*ğiyār*)¹⁰³⁵. Des
 malheurs et des contretemps tomberont sur eux et ils auront à subir la
 disgrâce du Roi tout-puissant.

Dès lors, réjouissez-vous, ô Unitaires, car vous prendrez possession
 de leurs familles, de leurs biens et de leurs terres; vous détruirez leurs
 maisons, vous capturerez leurs femmes et leurs enfants, et vous mélan-
 gerez le sang de leurs hommes au sang de leurs chiens, tandis qu'ils se-
 ront marqués comme on marque les esclaves. Les plus faibles d'entre
 vous règneront sur *tout tyran opiniâtre*¹⁰³⁶. Ce jour-là, ils désireront la
 délivrance, mais on leur répondra: "aujourd'hui, il ne subsiste pour l'in-
 fidèle aucun refuge". Personne n'intercèdera en leur faveur, aucun ami

¹⁰³² S. 104: 6-7.

¹⁰³³ Cf. S. 11: 59.

¹⁰³⁴ Allusion à S. 2: 166: "Lorsque ceux qui auront été suivis désavoueront ceux qui
 les suivaient, quand ils verront le châ-timent, quand tous les liens seront tranchés...", il ne
 sera plus possible de rebrousser chemin ou d'échapper à la Géhenne.

¹⁰³⁵ Voir *supra*, pp. 65-66.

¹⁰³⁶ Cf. S. 11: 59.

n'aura pour eux la moindre compassion. Bien au contraire, leur malheur les a perdus bien avant cela, mais ils n'en étaient pas conscients. Les dignitaires les ont appelés, mais ils n'ont pas daigné répondre et ils ne se sont pas détournés de leur erreur et de leur ignorance. * Ils ont été invités à acquérir la connaissance, mais ils n'y ont prêté aucune attention. Ils ont été mis en garde contre le châtement, mais ils n'ont pas écouté. Leurs yeux n'étaient pourtant pas aveugles, mais leurs cœurs l'étaient, et leurs âmes sont restées dans l'ignorance, à cause de leur impiété et de leur errance. Ils ont rejeté ce vers quoi on les avait appelés et ils ont refusé l'objet de la Vérité. Aussi, ils regretteront ce dont ils se sont éloignés et ils verront à quoi ils se sont attachés. Ne prêtez pas l'oreille à leurs vaines paroles et ne répondez pas à leurs écrits, mais allez puiser la Sagesse à sa source, sans vous occuper de ce bas monde, ni de ses vanités. * 680

Sans aucun doute, le cours des eaux sera interrompu¹⁰³⁷ et vous aurez à affronter de nombreuses calamités et épreuves. Supportez l'épreuve avec patience et vous obtiendrez le pardon et les bienfaits. Cachez la Sagesse¹⁰³⁸ à ceux qui n'en sont pas dignes, mais ne la refusez pas à ceux qui la méritent, car quiconque refuse la Sagesse à ceux qui en sont dignes, souille le dépôt qui lui a été confié, ainsi que sa religion; en revanche, quiconque la livre à ceux qui ne la méritent guère, sa foi dévie de la voie qui consiste à suivre la Vérité. Il vous incombe donc de la cacher et de la soustraire à ceux qui en sont indignes, et de vous cacher vous-mêmes en adoptant les habitudes qui ont cours chez eux. Ne vous dévoilez pas auprès de quelqu'un qui se laisse dominer par ses passions et son ignorance. Vous les voyez d'où eux ne peuvent vous voir; vous savez ce qu'ils tiennent entre leurs mains et vous êtes informés des paroles futiles qu'ils ont mises par écrit, tandis qu'eux ignorent ce qui se trouve entre vos mains et ne peuvent savoir ce que vous avez acquis de la lumière de la Sagesse. Par conséquent, restez muets tout en parlant, sourds tout en écoutant, aveugles tout en voyant, ignorants tout en savant.

¹⁰³⁷ Nous retrouvons ici l'image de l'eau pour désigner la Sagesse (voir *supra*, p. 133 n. 41). Ce passage semble annoncer l'occultation d'al-Hākīm et de Ḥamza, présentée comme une "épreuve" (*miḥna*) pour les Unitaires.

¹⁰³⁸ Suit maintenant un des rares passages où Ḥamza prescrit aux Unitaires de cacher leur doctrine ou leurs écrits ("la Sagesse", *al-ḥikma*) aux profanes indignes. Il esquisse à la fois les règles de dissimulation et de camouflage, qui deviendront un des traits les plus connus du druzisme: la fameuse *taqīya*; voir *supra*, pp. 6-8. Mais la phrase reste ambiguë ("mais ne la refusez pas à ceux..."), de sorte qu'elle est également invoquée de nos jours par les Druzes opposés à la *taqīya* (dont 'Abd Allāh an-Naḡḡār), comme preuve scripturaire en faveur de la publication des *Rasā'il al-Ḥikma*!; cf. Schenk (2002), pp. 138, 158 n. 461.

Louez le Seigneur pour l'ombre de sa miséricorde qu'il fit émaner sur vous, pour la science qu'il vous a enseignée et pour la lumière de sa Sagesse avec laquelle il vous a favorisés. Il mérite une louange qui n'a pas de fin et pas de début! Soyez reconnaissants envers moi et ayez de moi une connaissance vraie, car c'est moi qui suis chargé parmi vous d'exécuter ses ordres, sous l'inspiration de son esprit saint. Connaissez mon rang par rapport à mes dignitaires et mes propagandistes; connaissez les dignitaires par leurs noms et leurs attributs, et sachez les situer selon leurs grades * et leurs rangs, car ils sont les portes de la Sagesse et les clés de la miséricorde. Je vous recommande de protéger vos frères, car c'est ainsi que votre foi deviendra parfaite: répondez à leurs appels, subvenez à leurs besoins, acceptez leurs excuses, traitez en ennemis ceux qui leur font du tort, visitez les malades parmi eux, montrez-vous charitables envers ceux qui sont pauvres, aidez-les et ne les abandonnez pas¹⁰³⁹. * 681

Écoutez mes paroles, ô Unitaires; comprenez ce qu'énonce la Sagesse; acceptez ce que je vous ordonne, abstenez-vous de ce que je vous interdis, et pensez à ce que je vous ai promis. La paix soit avec celui qui suit la Vérité, croit à la véracité de ce que le Dieu de la création a promis et appuie sa religion sur la profession de l'Unité et sur la véracité.

Louange à Notre-Seigneur, auprès de qui nous cherchons refuge. Il me suffit. Quel excellent protecteur et auxiliaire!

¹⁰³⁹ La solidarité entre les Unitaires forme la base de l'éthique druze; cf. Abu-Izzeddin (1984), pp. 123-124.

34. La mise en garde et l'avertissement

qui guérissent de la maladie et de la confusion les cœurs des adeptes de la Vérité¹⁰⁴⁰.

Proche de la pièce précédente par son contenu et son style, cette épître fut écrite après la disparition d'al-Ḥākim (Šawwāl 411 / février 1021), à un moment où Ḥamza était à son tour entré en "occultation" (*ḡayba*), sans doute pour échapper aux persécutions lancés par le nouveau calife az-Zāhir contre les Druzes.

Du fond de sa retraite, Ḥamza rappelle aux Unitaires qu'il est le seul Imām légitime, contre les prétentions d'un imposteur, que les gloses de certains manuscrits nomment "Ibn al-Barbarīya", peut-être le surnom d'az-Zāhir¹⁰⁴¹. Mais son principal objectif est de rassurer ses disciples, découragés par la disparition d'al-Ḥākim, et de les exhorter à demeurer fidèles à la cause unitaire. En des termes pathétiques, empreints d'une certaine mégalomanie, il leur décrit une impressionnante vision apocalyptique. Le triomphe final adviendra dans les plus brefs délais.

* Je me confie entièrement à Notre-Seigneur al-Ḥākim *bi-dātihi*, qui est * 682 isolé par rapport à ses créatures.

De la part du Guide et de l'Avertisseur de la communauté, qui purifie les amis et les protège contre l'épreuve des hommes, et qui a été nommé Guide et Imām pour les Répondants.

Venons-en au fait. Louange à celui qui m'a habillé de gloire et m'a confié la charge de l'imamat d'une façon absolue. Il mérite une louange permanente et une glorification universelle. Les attributs des créatures ne lui sont pas applicables, de sorte qu'il n'entretient aucun rapport de parenté avec ceux qui prétendent à un tel lien¹⁰⁴². Il ne peut être saisi ni par les imaginations, ni par les pensées. Il s'élève au-dessus de la quiddité et du *nūn*¹⁰⁴³; il est trop exalté pour être perçu par la puissance des regards et des yeux, ou pour qu'on lui attribue le mouvement ou le repos. Tel est votre Dieu et le Dieu de vos pères: adorez-le!

Sachez, ô frères qui êtes purs en votre religion et qui vous distinguez d'entre toutes les créatures par votre croyance et votre foi (que Notre-

¹⁰⁴⁰ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), I, pp. 221-222; II, pp. 203-207, 612-616.

¹⁰⁴¹ Telle est du moins l'hypothèse défendue par de Sacy (1838), II, pp. 202-203; voir la glose du ms. 3 (fol. 94a). Toutefois, un "imposteur" du nom d'Ibn al-Barbarīya est mentionné dans les écrits d'al-Muqtanā: il semble s'agir d'un personnage différent; cf. Makarem (1974), pp. 28-29, 119.

¹⁰⁴² Voir *supra*, p. 397 n. 1020.

¹⁰⁴³ Sans doute faut-il corriger *al-kayfiya* ("la quiddité"), lecture donnée par l'ensemble des manuscrits, en *al-kāf*, le *kāf* et le *nūn* étant les deux lettres de l'impératif créateur *kun* ("sois!"), tel qu'il apparaît dans le Coran (e.a. S. 2: 117).

Seigneur vous aide à lui obéir et qu'il exauce vos requêtes par sa grâce et sa miséricorde!), que la meilleure chose à obtenir pour le Retour (*ma'ād*) et la provision la plus précieuse pour le salut des âmes, sont l'effort soutenu en faveur de l'excellence de la fidélité (*walā'*)¹⁰⁴⁴ et de la foi, ainsi que la détermination à rejeter les hérésies professées par les adhérents de toutes les sectes¹⁰⁴⁵. Le Très-Haut m'a révélé que c'est cela que l'on attend et désire de vous, afin que la preuve soit établie contre les impies et les rebelles.

Sachez que je suis l'Imām désiré et attendu, et que c'est par mon intermédiaire que les hommes recevront leur rétribution. Prenez garde que les langues mensongères¹⁰⁴⁶ ne vous égarent, que la communauté des incrédules ne vous entraîne, et que le délai¹⁰⁴⁷ ne vous fasse désespérer de l'accomplissement de ce qui vous a été promis par la proclamation publique de la Parole de Pureté (*kalimat al-iḥlāṣ*). C'est par mon intermédiaire que seront distribués les récompenses et les châtements; c'est à moi que l'on s'adressera pour demander le pardon et le salut. Aussi, restez fidèles aux dignitaires et supportez leur commandement avec beaucoup d'ardeur; gardez-vous de toute opposition contre eux, continuez à suivre leurs conseils et leurs écrits; restez en contact avec eux et accueillez * avec une grande joie ce qu'ils vous proposent.

* 683

C'est par mon intermédiaire que la récompense sera donnée à ceux qui auront obéi et qui auront suivi les prescriptions; c'est moi aussi qui imposerai le châtement à ceux qui se seront rebellés et détournés de la Vérité bien connue. En ce jour, je me lèverai avec l'épée de Notre-Seigneur al-Ḥākim, je donnerai à toutes les créatures ce qu'elles méritent, je vous gratifierai avec la juste récompense, j'accorderai mes faveurs à ceux d'entre vous qui auront été fidèles et sincères, je séparerai les âmes des corps de ceux qui auront été impies et rebelles, je tuerai les pères et les enfants, je vous ferai acquérir leurs biens, je capturerai les femmes et tuerai les hommes, de sorte qu'ils essaieront de se sauver, mais sans

¹⁰⁴⁴ La *walāya*, la fidélité et la loyauté envers l'Imām et sa cause, est une obligation majeure pour les chiïtes; voir *supra*, p. 171 n. 205.

¹⁰⁴⁵ Selon le "Catéchisme", ce passage exprime l'essence du druzisme: "Question: Qu'est la religion unitaire (*dīn at-tawḥīd*) que professent les Druzes initiés (*ad-Durūt al-'uqqāl*)? Réponse: Elle consiste à considérer comme infidèle toute communauté religieuse et toute secte, car nous croyons ce qu'eux ne croient pas, conformément à ce qui est dit dans le traité intitulé 'La mise en garde et l'avertissement' " (Azzi [1992], § 34, p. 270; Branca [1996], § 31, pp. 41-42, 86); cf. Petermann (1865), p. 382.

¹⁰⁴⁶ À en croire la glose du ms. *γ* (fol. 99a), il y a référence aux mensonges d'Ibn al-Barbarīya.

¹⁰⁴⁷ La cause de ce délai est évidemment l'occultation d'al-Ḥākim et la retraite de Ḥamza.

pouvoir trouver de refuge. Vous serez amplement vengés de vos ennemis, la Parole sera diffusée à travers tous les climats (*aqālīm*)¹⁰⁴⁸, et les hypocrites ne trouveront ni protecteur, ni ami fiable. Quiconque viendra vous témoigner son obéissance et se montrera docile et humble envers vous, obtiendra le salut et le pardon, et il participera au bonheur des habitants du Paradis. En revanche, ceux qui auront transgressé les ordres de leur Seigneur et qui ont laissé la rouille s'emparer de leur esprit et de leur cœur, seront punis pour leurs actes et leurs péchés. Tout cela s'accomplira d'ici peu par mon intermédiaire, et les amis verront de quoi réjouir leurs cœurs et satisfaire leurs yeux.

Aussi, revenez vers moi, ô vous qui m'obéissez, vous tous, membres de mon parti, qui professez l'Unité et la transcendance de Notre-Seigneur! Car je suis le feu *allumé qui dévore jusqu'aux entrailles*¹⁰⁴⁹; aucune chose ne m'est étrangère, aucun siècle est dépourvu de moi. Je suis le maître des deux rangs, qui anéantit les deux Lois et abolit les deux professions de foi¹⁰⁵⁰; je suis le maître du *Grand bruit*¹⁰⁵¹, et c'est par mon intermédiaire que seront donnés les bienfaits accumulés.

Sachez, ô frères, que mon occultation (*ḡayba*) auprès de vous est une occultation en guise d'épreuve (*miḥna*), pour vous et pour les adeptes de toutes les religions. Celui d'entre vous qui sera fidèle aux engagements qu'il a conclus, qui ne reviendra pas en arrière, je lui donnerai une grande récompense et je lui accorderai un rang très noble. Par contre, celui qui se rétractera, qui reculera, se détournera de la Vérité, se laissera vaincre par le désespoir et écoutera les paroles vaines et tentatrices de Satan, sera soumis à la capitation (*ḡizya*): il devra accepter la *ḍimma* et s'acquitter de la capitation par punition pour les crimes qu'il a commis; il sera plongé * dans la misère, à cause de sa rébellion et de son mensonge. Ne vous laissez pas entraîner par les vaines paroles de Satan¹⁰⁵²; ne montrez aucun penchant pour la fausseté et le mensonge. Avancez-vous plutôt vers les propagandistes du Miséricordieux et cueillez les fruits de la Sagesse et de la certitude, afin que vous soyez parmi ceux qui obtiendront le salut et le pardon. D'ici peu, il vous arrivera une chose que vous pourrez voir de vos propres yeux, qui guérira les poitrines et éteindra la soif, et dont l'apparition procurera aux Unitaires

* 684

¹⁰⁴⁸ Voir *supra*, p. 160 n. 148.

¹⁰⁴⁹ S. 104: 6-7. Ḥamza reprend l'énumération de ses prouesses eschatologiques, développées dans la pièce précédente à l'aide d'images coraniques.

¹⁰⁵⁰ Voir *supra*, p. 398 n. 1030.

¹⁰⁵¹ Allusion à S. 79: 6; voir *supra*, p. 398 n. 1028.

¹⁰⁵² Les paroles mensongères d'Ibn al-Barbarīya, selon la glose du ms. J (fol. 96b).

d'immenses bienfaits et une vengeance totale sur leurs adversaires. Cela sera effectué par un homme éloigné de sa maison¹⁰⁵³, dont on n'avait plus de nouvelles, qui est occulté derrière des voiles, qui voit de près et de loin, qui est un des auxiliaires (*aṣṣār*) dont il faut connaître le rang pour atteindre la piété et la gloire, qui n'est ni Turc, ni Khazar¹⁰⁵⁴, qui au moment de son apparition sera surnommé "le Victorieux" (*al-muẓaffar*), qui paraîtra comme un étranger (*ġarīb*)¹⁰⁵⁵, qui sera soutenu en ses actions et réussira en son entreprise.

Réveillez-vous de votre torpeur, sortez de votre assoupissement, car la manifestation est proche et le moment déterminé est imminent. J'ai envoyé cette lettre à ceux qui m'obéissent et demeurent fidèles à mon imamat, comme une mise en garde, un avertissement, une directive et un objet de réflexion. Tenez-vous donc prêts, ô frères, et ne considérez pas votre situation actuelle comme un mal pour vous: elle vous est au contraire bénéfique. En effet, dans un délai très court vous verrez les femmes de vos adversaires devenir veuves; ils seront plongés dans le malheur et la détresse; ils seront dépouillés de leurs biens et de leurs pays, soumis à un souverain qui les forcera à porter des marques distinctives (*ġiyār*)¹⁰⁵⁶, qui les ruinera et qui vous vengera en appliquant la loi du talion (*tār*). Vous recevrez les titres les plus éminents, les qualifications les plus nobles. Ceux en faveur desquels vous témoignerez, obtiendront le salut et seront comblés de bienfaits; mais ceux dont vous ne voudrez pas plaider la cause, ne seront pas comptés au nombre des hommes religieux et honorables, ce qui sera pour eux une cause de châtements et de malheurs.

Vous êtes la communauté la meilleure, les plus excellents de ceux qui foulent la terre sous leurs pieds, puisque vous adorez l'Être, alors que les autres se sont appliqués à adorer le néant dépourvu d'existence. Je ferai des plus grands d'entre eux * des serviteurs pour les plus humbles d'entre vous; le plus puissant obéira et se prosternera devant un quelconque des vôtres. J'exterminerai les associateurs et les apostats par l'épée de Notre-Seigneur al-Ḥākim, le Dieu des hommes, le Créateur de toutes les créatures. Comprenez bien mes recommandations (*waṣīya*) et montrez-

* 685

¹⁰⁵³ À savoir Ḥamza, qui s'est caché en lieu sûr.

¹⁰⁵⁴ Ce passage est souvent invoqué dans la discussion sur les origines ethniques de Ḥamza, qui est généralement tenu pour un Persan; cf. de Sacy (1838), I, p. 114, II, pp. 156-157; Spengling (1939), p. 392. Quant aux Khazars, voir *supra*, p. 135 n. 54.

¹⁰⁵⁵ Bien qu'il puisse s'agir d'une allusion à l'origine étrangère, non-arabe, de Ḥamza (cf. de Sacy [1838], II, pp. 156-157), le motif du *ġarīb*, "l'Allogène", joue un rôle important dans l'eschatologie chiite; cf. Corbin (1972), I, p. 55, II, pp. 266-267.

¹⁰⁵⁶ Voir *supra*, pp. 65-66.

vous fidèles à mes dignitaires, car en leur obéissant, c'est comme si vous m'obéissez à moi. La paix soit sur celui qui revient à moi, suit fidèlement mes dignitaires et se repent.

Fin, par la gloire de Notre-Seigneur seul.

35. La lettre de l'occultation¹⁰⁵⁷

Cette lettre, écrite “quelques mois” après la disparition d'al-Ḥākim qui survint la nuit du 27 Šawwāl 411 (12-13 février 1021)¹⁰⁵⁸, passe pour la dernière épître de Hamza¹⁰⁵⁹: dans la disposition actuelle du Canon, elle est en effet immédiatement suivie par des textes de Tamīmī.

Après une introduction qui développe en des termes très clairs la doctrine centrale du *ta'nīs* — le *nāsūt* de Notre Seigneur s'est manifesté sous une forme humaine afin de permettre aux hommes un certain accès à la divinité autrement inconnaissable — la pièce se présente comme une longue harangue visant à reconforter les Unitaires syriens, gagnés par le découragement et affaiblis par de multiples défections. Hamza y réfute notamment la possibilité que la divinité, après la disparition d'al-Ḥākim, aurait pu passer dans une autre enveloppe charnelle. Une fois de plus, l'accent est mis sur l'approche imminente de l'Heure dernière, mais le ton se fait ici plus pathétique.

* Cette lettre, qui parvint à Abū Ya'ālā¹⁰⁶⁰, est un avertissement écrit * 686
quelques mois après l'occultation¹⁰⁶¹. Elle s'adresse particulièrement
aux habitants du district¹⁰⁶² de Syrie.

Je me confie entièrement à Notre-Seigneur, qui triomphe de toutes les puissances, se manifeste extérieurement pour familiariser les formes (*li-ta'nīs aṣ-ṣuwar*)¹⁰⁶³ avec lui et échappe au néant lorsqu'il se cache¹⁰⁶⁴.

Louange à Notre-Seigneur qui connaît tous les secrets et sait ce qui se cache dans les pensées les plus intimes; qui a envoyé tous les Énon-

¹⁰⁵⁷ Ed. et trad. française: De Smet (1986), pp. 146-158; trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), I, pp. 208-213; II, pp. 609-612, 685-686.

¹⁰⁵⁸ Abu-Izzeddin (1984), p. 106, rapporte que “selon les sources druzes” (lesquelles?) une persécution “furieuse” fut déclenchée, d'Antioche à Alexandrie, contre les Unitaires quarante jours après la disparition d'al-Ḥākim. Elle sévit pendant sept années et était particulièrement véhémence à Alep et environs (notons le caractère symbolique de ces nombres). Des milliers d'Unitaires furent tués, beaucoup apostasièrent, seuls les plus ardens restèrent fidèles à leur foi. Hamza aurait écrit la présente épître pour soutenir la communauté syrienne dans ces circonstances tragiques. On pourrait également envisager que, suite à la politique hostile d'aṣ-Ṣāḥir, le successeur d'al-Ḥākim, Hamza considérait la cause druze en Égypte comme perdue et concentrait désormais tous ses efforts pour consolider et organiser la secte en Syrie.

¹⁰⁵⁹ De Sacy (1838), I, p. 208; Wehr (1942), pp. 195-196; Halm (1998), p. 108.

¹⁰⁶⁰ Personnage inconnu par ailleurs.

¹⁰⁶¹ “Moins de trois mois”, selon la glose du ms. 3, fol. 98b.

¹⁰⁶² Pris en son sens technique ismaélien, le terme *ḡazīra* désigne un territoire confié à un *dā'ī*; cf. *supra*, p. 160 n. 149.

¹⁰⁶³ Hamza exploite pleinement le double sens du terme *ta'nīs*: “le fait d'habituer, d'accoutumer, de rendre familier”, et l'incarnation en théologie chrétienne. Le *nāsūt* de Notre Seigneur accorde aux hommes la grâce de se familiariser avec lui en revêtant une forme humaine, semblable à leurs propres formes corporelles; voir *supra*, p. 383 n. 976.

¹⁰⁶⁴ Allusion évidente à l'occultation d'al-Ḥākim.

ciateurs et émissaires; qui transcende chaque parole et chaque attribut; qui est l'Un sans pour autant faire partie des nombres¹⁰⁶⁵; qui est dénué de compagne et d'enfant; qui est le début et la fin des nombres; qui s'élève au-dessus des adversaires et de leurs propagandistes; qui est l'Instaurateur de chaque nom et attribut, l'objet auquel se réfèrent toutes les significations et tous les mots; qui s'est montré à ses créatures dès le début (*bi l-awwaliya*)¹⁰⁶⁶; et qui est le référent de la Parole éternelle. Louange à celui qui demeure très éloigné des mauvaises pensées et s'élève bien haut au-dessus des attributs de ses créatures et de ce qu'ils prétendent.

Il nous a montré l'humanité (*nāsūt*) de sa forme, pour permettre aux formes (humaines) de se familiariser avec lui, car la pensée demeure confuse lorsqu'elle essaie de le saisir. Les intelligences sont incapables de concevoir ses actes et elles sont forcées d'admettre leur impuissance et leur incapacité à le connaître. Les langues restent muettes et elles doivent se taire, puisqu'elles n'offrent à leur utilisateur aucun moyen d'exprimer l'Unité de leur Créateur. Comment pourraient-elles exprimer l'Unité de celui qui n'a ni limite, ni début, ni commencement, ni fin, puisque l'antériorité implique déjà qu'elles ont été produites? Dès lors, ce n'est pas la fin qui atteste que leur essence a été générée, vu que la fin est apparue après le début¹⁰⁶⁷. Louange à celui qui a instauré le début, tout en étant la fin et l'anéantissement de toute chose.

Lors de la promulgation de ses arrêts, il a accordé à ses créatures la faveur d'être présent parmi elles sous une forme semblable à la leur. Ainsi, cette forme s'est adressée à elles en employant des mots qui leur étaient familiers, ce qui a permis aux intelligences de s'accoutumer à l'aspect apparent de sa forme. Il les a amenés progressivement à le connaître, avec toute la subtilité de sa Sagesse, comme un bienfait de sa part envers ses créatures. En cachant son énorme puissance, il a confirmé et réitéré sa bienveillance, car si * la connaissance du Créateur leur était dévoilée sans préparation et sans gradation, elles s'évanouiraient et elles

* 687

¹⁰⁶⁵ Voir *supra*, p. 38.

¹⁰⁶⁶ Le ms. 3 porte la glose *fī waqt al-'Alī*, c'est-à-dire "à l'époque d'al-'Alī", une manifestation de la divinité antérieure à al-Ḥākim (voir *supra*, p. 63 n. 273). Selon de Sacy (1838), I, p. 24 n. 1, qui traduit *bi l-awwaliya* par "dans la première ère", "cette manifestation est censée appartenir aux générations des Préadamites".

¹⁰⁶⁷ Le sens de l'argument est que le langage humain ne peut exprimer la divinité en sa transcendance, puisque l'antériorité ou l'éternité *a parte ante* (*al-qidam*) est déjà une qualification qui ne s'applique qu'aux créatures et non à Dieu, ce qui vaut a fortiori pour la fin dans le temps. En d'autres termes, si le début est créé, la fin le sera automatiquement, puisque la fin suppose le début. L'essence divine, par contre, se situe au-delà du temps et de l'éternité: elle n'a pas "d'avant" ni "d'après".

tomberaient mortes sous le coup de sa puissance¹⁰⁶⁸. Louange à Notre-Seigneur, le Juge (*al-ḥākim*) suprême, qui transcende les attributs de toutes les créatures: les langues ne sont pas aptes à l'exprimer et les calames ne peuvent le décrire.

Assemblée de fidèles, qui professez l'Unicité de Notre-Seigneur, le Roi du Jour du Jugement¹⁰⁶⁹; qui vous soumettez de plein gré à tout ce qu'il ordonne à votre égard et qui croyez fermement qu'il est le maître de vos esprits et de ceux de tous les hommes, vous avez confessé son Unicité et vous vous êtes engagés par un pacte inviolable à vous abstenir d'adorer un autre que lui. Dès lors, méfiez-vous des mensonges que vos âmes pourraient vous inspirer. Gardez-vous de ressembler à un homme qui tient en main un morceau d'aloès¹⁰⁷⁰: il lui attribue par gourmandise un goût sucré et s' imagine qu'il est agréable à manger, mais l'ayant mis en bouche, il le jette, rebuté par son amertume, sans connaître le profit qu'il pourrait en tirer.

Sachez, assemblée d'Unitaires, que les hommes qui se trouvent dans les deux cas suivants, seront anéantis et qu'ils mourront à cause de leurs rébellions fréquentes, de leurs opinions malveillantes et de leurs pensées corrompues. Les premiers, jouissant de nombreux biens terrestres, vivent dans la crainte de les perdre, bien qu'avant d'en avoir été gratifiés, ils en étaient dépourvus: ils craignent donc de perdre ce qu'ils ne possèdent que sous forme de prêt, non contents qu'on le leur reprenne. Il en va de même avec celui qui, dans un état de pauvreté et d'humiliation, désire les biens terrestres: aussi longtemps qu'il n'en possède que fort peu, il demeure pauvre et faible, mais dès qu'il en acquiert davantage et que son patrimoine s'accroît, il devient puissant et influent. Il pense alors que tous ces biens lui appartiennent, de sorte que si on les lui enlève, il se fâche et s'indigne, car il estime avoir acquis tout cela par le travail ou par le mérite: il aime recevoir et déteste qu'on lui reprenne quelque chose. Les seconds ne possèdent que peu de biens terrestres, mais où qu'ils regardent, ils découvrent toujours un gain à poursuivre ou un commerce à exercer. Pour un rien, ils vendent leur religion et, de surcroît, ils demandent au Créateur de les venir en aide. N'ayant même pas accompli les devoirs qu'il leur a imposés, ils lui demandent pourtant de

¹⁰⁶⁸ Cette idée, d'origine néoplatonicienne, est également développée par Kirmānī; cf. De Smet (1995), pp. 176-182; voir *supra*, n° 31, pp. 393-394.

¹⁰⁶⁹ Ce *mālik yawm ad-Dīn* est évidemment une allusion à la *Fātiḥa*, S. 1: 4.

¹⁰⁷⁰ Les gloses du ms. ̣ précisent (fol. 100a) que cet homme figure l'apostat et le morceau d'aloès le pacte.

ne pas les oublier et de se montrer généreux à leur égard. Gardez-vous donc, assemblée de frères, de ces deux formes * d'errance. Qu'au contraire, vos actions servent votre religion avant la poursuite de vos intérêts personnels, que vos intentions soient pures et vos actes droits, et que l'objet de votre désir soit le salut de vos âmes, plutôt que la satisfaction de vos besoins matériels. Il est certes facile d'acquérir des biens terrestres, mais ils sont périssables et éphémères; en revanche, acquérir la religion est difficile, mais elle est durable et éternelle. * 688

Gardez-vous, assemblée de frères, du monde de la vanité: tournez-vous plutôt vers le monde de la permanence. Assemblée de frères, quiconque possède des biens terrestres et craint de les perdre à cause de sa religion, le Seigneur qui lui en a donné l'usufruit les lui reprendra.

Assemblée de frères, quiconque n'a que peu de confiance en son Seigneur et craint un homme pareil à lui-même, son Créateur le précipite dans le malheur qu'il redoutait et qu'il cherchait à éviter.

Assemblée de frères, veillez à avoir des intentions sincères dans vos actes religieux, afin que votre Seigneur vous suffise à déjouer les ruses de vos ennemis. Assemblée de frères, il est bien plus nécessaire pour vous de craindre celui qui exerce le pouvoir sans subir lui-même un pouvoir quelconque, que d'avoir peur de quelqu'un qui est soumis à une puissance supérieure¹⁰⁷¹. Assemblée de frères, gardez-vous de l'hypocrisie, car elle est la porte de la discorde et de la division. Assemblée de frères, ne craignez pas vos ennemis comme vous craignez votre Créateur. Assemblée de frères, quiconque craint un homme pareil à lui-même, se soumet à son pouvoir; par contre, le pieux Unitaire, en professant l'Unicité de son Seigneur, est un courageux et nullement un lâche. Assemblée de frères, la foi n'est authentique qu'en présence d'une épreuve, car en période de sécurité et de bien-être tous les hommes sont égaux, aucun d'entre eux ne surpasse l'autre ou est surpassé. Par contre, on n'accède aux rangs les plus élevés et on ne monte qu'aux grades les plus sublimes que par la patience en période de malheur, alors qu'il faut se mettre à l'abri et subir toutes sortes de désagréments, et qu'on est loin d'atteindre ses objectifs. Or, celui qui subit patiemment les malheurs accèdera aux joies.

Gardez-vous, assemblée de frères, des victoires des âmes adverses sur les âmes amies, car si elles réussissent à les vaincre, elles vous pousseront vers l'avant et elles vous précipiteront dans le malheur. Mais si, par contre, elles sont vaincues, asservies et contenues, vous pourrez jouir

¹⁰⁷¹ Le premier désignerait le Lieu (*al-Maqām*), le second l'Imposteur ou l'Adversaire (*ad-Dağğāl*), selon les gloses du ms. 3 (fol. 101a).

d'un bien-être permanent, vos espoirs seront réalisés * et vous louerez le succès de toutes vos actions. Aussi, la patience dans le malheur n'est que de courte durée, mais son glorieux résultat dure bien plus longtemps, puisqu'il subsiste éternellement. Assemblée de frères, ne ressembliez pas à un homme recouvert de vase, de sorte qu'elle lui cache la vue et le rend aveugle. Assemblée de frères, puisque vous êtes persuadés que votre Seigneur n'est pas réellement absent de la maison, bien que vos regards ne puissent l'atteindre¹⁰⁷², quel obstacle vous empêche de le voir? Il n'y en a point d'autre que vos actes pervers et vos actions détestables et viles¹⁰⁷³. Assemblée de frères, ne ressembliez pas à celui dont l'estomac répand une haleine désagréable, car il est trahi par cela même en quoi il avait pleine confiance, à savoir son regard. Assemblée de frères, celui dont la nourriture est saine, a un regard sain et voit des choses saines. Assemblée de frères, réveillez-vous de votre sommeil et sortez de votre torpeur, car les malheurs adviennent pendant les heures de sommeil, le dormeur n'étant pas conscient de ce qui arrive. En revanche, l'homme éveillé, dès qu'il aperçoit une épreuve, la fuit, tandis que le dormeur, tout en jouissant de son sommeil, s'y heurte.

Sachez, assemblée de fidèles qui professez l'Unicité de Notre-Seigneur al-Ḥākim, l'Adoré, qui s'élève au-delà de toute limite et de toute détermination, que le Résurrecteur de votre époque¹⁰⁷⁴ vous demandera des comptes au sujet de vos intentions corrompues et de vos actions détestables dont votre Seigneur l'aura informé. Vous avez été témoins l'un de l'autre des pactes que vous avez conclus et vous en avez établi la preuve entre vous. Aussi, il ne vous restera aucune excuse, compte tenu des règles que vous vous êtes vous-mêmes imposées et des actes que vous consentiez à accomplir. Cela n'a pas empêché vos âmes de s'adonner à leurs passions et d'être orgueilleuses, en regardant avec dédain leur malheur futur. Elles conçurent des pensées perverses, en estimant que

¹⁰⁷² L'absence de la maison (*ad-dār*) est une allusion à la *ḡayba* (voir *supra*, n° 34, p. 405): al-Ḥākim n'est pas mort, mais il s'est soustrait aux regards des hommes devenus indignes de le voir. Toutefois, selon la glose du ms. 3 (fol. 102a), la maison signifierait "son état de dépouillement (*taḡrīduhu*) pendant les trois années", ce que de Sacy (1838), I, p. 211, explique comme une référence aux "trois années 408, 410 et 411, pendant lesquelles Ḥākim, se bornant à faire reconnaître sa nature divine et unique, avait transporté l'imamat à Ḥamza". Je ne suis pas sûr qu'il faille comprendre la glose en ce sens; d'ailleurs, celle-ci me semble introduire un développement étranger au texte de Ḥamza.

¹⁰⁷³ Que l'occultation de l'Imām soit causée par les péchés des hommes et leur refus de reconnaître sa cause, est une idée fortement développée par le chiisme duodécimain; voir Sachedina (1981), pp. 103-106.

¹⁰⁷⁴ À savoir Ḥamza.

leur plaisir perdurerait et qu'elles seraient préservées de tout désagrément. Elles se sont alors détournées de leurs engagements et elles se sont attachées avidement à ce qui leur apportait un profit immédiat. Toutefois, à cause de leur défection, leurs gains ne seront guère durables et, vu leur reniement, ce désaveu ne leur apportera aucun profit. N'est-il pas normal que chaque dépositaire rende le dépôt qu'on lui a confié et qu'aucune personne digne de confiance ne s'approprie ce qu'elle a reçu en garde? Assemblée de frères, soyez parmi ceux qui se montrent satisfaits et se soumettent, sans réclamer quelque chose en échange, par bonté d'âme, sans offrir de résistance. Quiconque respecte son engagement, de plein gré * et de son libre choix, subsistera et sera inscrit parmi les bienheureux. En revanche, quiconque se soumet par crainte qu'il lui arrive un malheur, dans l'espoir d'en être épargné, subira ce qu'il redoutait et cherchait à éviter. Assemblée de frères, gardez-vous d'être parmi ceux qui craignent que leurs enveloppes charnelles (*aqmiša*) soient déchirées et leurs formes occultées, car leur Seigneur leur fera subir ce qu'ils redoutaient et cherchaient à éviter, à cause du manque de confiance qu'ils ont eu en leur Seigneur et à cause de la crainte qu'ils ont éprouvée pour ses serviteurs.

* 690

Assemblée de frères, soyez satisfaits et soumettez-vous, dans la prospérité et dans la détresse, de jour et de nuit. Car vous vous êtes engagés à cela et vous l'avez affirmé dans vos pactes. Cessez donc toute résistance contre le bien et le mal, les bienfaits et les malheurs qui se présentent à vous, afin que l'épreuve vous soit plus facile à supporter et que vous soyez soulagés de votre détresse. L'unique différence entre vous et les ignorants réside dans la satisfaction et la soumission (*ar-riḍā wa t-taslīm*): elles représentent la limite ultime de la science et de l'instruction¹⁰⁷⁵. Revenez à vous et réveillez-vous; revenez à vos livres (*ṣaḥā'if*) et recopiez-les¹⁰⁷⁶, en renouvelant l'excellence de la foi et en vous détournant de la corruption qui apparut parmi vous. Il est détestable que le savant d'entre vous qui possède un rang élevé, se laisse aller à des actes propres à un ignorant aveugle: celui qui a des liens de parenté avec une tribu n'accomplit pas les actes de leurs ennemis. Puisque les hommes ordinaires, dans leur ignorance et leur incertitude, croient que rien ne

¹⁰⁷⁵ La satisfaction et la soumission (*ar-riḍā wa t-taslīm*), également le titre du traité n° 16, font partie des sept principes moraux promulgués par Ḥamza afin de remplacer les "piliers de l'islam". Elles sont présentées comme la quintessence de l'enseignement et de la sagesse druzes, notamment par Abu-Izzeddin (1984), p. 126, et Makarem (1974), p. 110.

¹⁰⁷⁶ En invoquant cette phrase, les Druzes considèrent la copie des textes sacrés comme un devoir religieux.

peut leur arriver jusqu'au terme fixé pour eux, et qu'à chaque fois qu'il leur advient quelque chose d'heureux ou de malheureux, ils en éprouvent de la joie et de la satisfaction, leurs cœurs s'y résignent et ils disent: "bienvenu à ce qui nous arrive, Dieu l'a ainsi ordonné et décrété", à plus forte raison celui qui connaît et confesse la Vérité doit avoir une foi supérieure et viser un objectif bien meilleur que celui qui reste lié à son mensonge et le perpétue: il doit le surpasser et le vaincre.

Sachez, assemblée de frères, que votre Seigneur peut se passer de votre adoration et transcende vos actes de foi. L'obéissance qu'on lui témoigne n'ajoute rien à sa royauté, l'insubordination à son égard ne lui enlève rien: vos actions reviennent uniquement à vous-mêmes. Aussi, les difficultés que vous éprouvez en ce moment ne sont dues qu'à la perversion de vos actes. Assemblée de frères, réveillez-vous de votre assoupissement; soignez-vous * avant que la maladie ne prenne le dessus, car si la maladie ne peut plus être combattue par un traitement léger, il ne reste plus que le fer pour la guérir. Assemblée de frères, réveillez-vous avant la manifestation de la forme¹⁰⁷⁷: toute adoration au moment de son apparition sera forcée. Assemblée de frères, celui dont l'adoration se fait sous la contrainte, n'en tirera aucun profit. Assemblée de frères, gardez-vous de ce fleuve trompeur, dont l'eau est trouble, le lit profond, et qui apporte peu de ressources. Assemblée de frères, gardez-vous de ce fleuve (dont l'eau) a un goût doux, mais qui tue les âmes par l'hypocrisie. Assemblée de frères, gardez-vous de ce fleuve dont le lit est profond et le fond plein d'ordures, qui n'apporte aucune ressource et aucun bien, mais conduit à ce qui est mal et nuisible¹⁰⁷⁸. Après avoir écrit le pacte et professé l'Unicité du Créateur, le Nourrisseur, retourneriez-vous à l'adoration des serviteurs, ressemblant alors à quelqu'un qui se souille avec des excréments et du pus? Ô quelle épreuve terrible! Malheur aux yeux frappés par un tel aveuglement! Malheur aux âmes dépourvues de guide! Le Résurrecteur de votre époque ne vous a-t-il pas donné des explications claires? N'a-t-il pas levé tous les voiles, en guise de preuve contre ceux qui reviendraient en arrière, se détourneraient et deviendraient infidèles, lorsqu'il dit dans le pacte: "vous vous dissociiez de ceux qui ont été dans le passé, qui sont actuellement présents et qui viendront dans le futur"¹⁰⁷⁹? Renoncer à cela est un des péchés les plus graves.

* 691

¹⁰⁷⁷ C'est-à-dire: avant qu'al-Hākīm ne sorte de son occultation au Jour de la Résurrection.

¹⁰⁷⁸ Selon les gloses du ms. 3 (fols. 104b-105a), le premier fleuve se réfère au *tanzīl*, le deuxième au *ta'wīl* et le troisième à l'apostasie (*irtidād*).

¹⁰⁷⁹ Voir *supra*, traité n° 5.

Assemblée de frères, gardez-vous de ressembler à un homme qui, tenant en main une pierre précieuse, se laisse approcher par un escroc qui sème le doute dans son esprit: il lui donne un cailloux en échange et lui fait croire que c'est une pierre précieuse, alors qu'il n'en est rien¹⁰⁸⁰. Assemblée de frères, ne soyez pas du nombre de ceux qui, après avoir cru, deviennent infidèles, car en ce cas on vous comptera parmi les innovateurs et les gens qui changent d'avis (*ahl al-bid'a wa l-ğayr*). Assemblée de frères, ce qui était éloigné de vous est proche maintenant. Assemblée de frères, prémunissez-vous contre l'obscurité qui règne juste avant la levée de l'aurore: c'est la partie la plus sombre et la plus ténébreuse de la nuit. Assemblée de frères, prémunissez-vous contre l'épreuve (*miḥna*)¹⁰⁸¹ qui arrivera vers la fin de l'intervalle (*fatra*)¹⁰⁸²: c'est alors que s'élèvera la Puissance¹⁰⁸³. Assemblée de frères, ne savez-vous pas que votre Seigneur vous regarde d'un endroit où vous ne pouvez le voir? Assemblée de frères, rectifiez les pensées que vous avez au sujet de votre Seigneur et il ôtera de vos yeux les voiles dont ils ont été recouverts suite à vos mauvaises pensées à son égard. Assemblée de frères, ne ressembliez pas à un voyageur qui, venant d'un pays et désirant regagner sa patrie, néglige de veiller à ses provisions, de sorte qu'elles s'épuisent en cours de route: bien qu'il désire retourner * dans le pays d'où il est venu, il ne pourra pas le faire; il a hâte d'arriver en sa patrie, mais il n'y parviendra jamais. Il restera donc sur place, sans pouvoir aller ni vers l'un, ni vers l'autre. * 692

Assemblée de frères, l'Heure se lèvera au détriment des hommes mauvais et en faveur des bons. Aspirez à être du nombre de ceux qui se lèveront avec elle et non de ceux qui en seront les victimes. Sachez que vous avez été élevés au-dessus des animaux et que ceux-ci ont été mis à votre disposition comme moyens de transport et comme nourriture uniquement à cause de ce qui vous a été assigné, à savoir la connaissance de votre Instaurateur et la profession de l'Unité de votre Créateur.

¹⁰⁸⁰ À en croire les gloses du ms. 3 (fol. 105b), la pierre précieuse signifie "la divinité du Lieu" et le cailloux "la divinité du Fondement". L' "escroc" séduit alors les Unitaires en les faisant tomber dans l'erreur commise notamment par les Nuṣayrīs, lorsqu'ils divinisent l'Imām 'Alī à la place de Notre Seigneur; voir *supra*, n° 15.

¹⁰⁸¹ Les Druzes considèrent l'occultation d'al-Hākim comme une épreuve (*miḥna*), un test (*imtiḥān*) pour la foi de l'Unitaire; voir *supra*, p. 36; Makarem (1974), pp. 24-25; Halm (1988), p. 222. Ce thème se retrouve dans le chiisme duodécimain; cf. Sachedina (1981), p. 104.

¹⁰⁸² Sur le sens de *fatra* dans la terminologie druze, voir *supra*, pp. 384-385 n. 983. En d'autres termes, à la fin de la période d'occultation, à mesure que la parousie approche, l'épreuve deviendra plus dure à supporter.

¹⁰⁸³ La Puissance (*al-Qudra*) se réfère au *nāsūt* de Notre Seigneur; voir *supra*, n° 21, p. 359.

Mais celui qui renie (la religion) après l'avoir professée, est plus ignorant qu'un âne. Assemblée de frères, gardez-vous de la séduction trompeuse de Satan, car l'adversaire sortira de la maison de l'ami¹⁰⁸⁴: son apparence extérieure n'est que piété, mais sa disposition interne est pleine de perfidie. Méfiez-vous de lui, car il est le début de la vengeance et la fin de l'épreuve.

Assemblée de frères, vous connaissez l'histoire du serviteur et de l'esclave de Notre-Seigneur 'Abd ar-Raḥīm b. Ilyās, l'héritier du trône des musulmans, et ce qui a été stipulé à son égard¹⁰⁸⁵. Tout cela n'avait d'autre but que de lui faire combler sa mesure et pour montrer publiquement ce qu'il tenait caché au fond de son âme. Aussi, Notre-Seigneur al-Ḥākim s'est associé à lui dans l'acte rédigé en vue de sa succession, sur la chaire lors du prône et sur les pièces de monnaie¹⁰⁸⁶. Il s'est distingué par son aveuglement et tous les instigateurs de désordre et de confusion se sont rués sur lui. Lorsque ses actes devinrent manifestes et les gens s'aperçurent de la laideur de ses mensonges et de sa perfidie, ils revinrent à eux-mêmes, pleins de tristesse et d'irritation, et ils ont sanglotté après avoir subi un grand malheur.

Assemblée de frères, après que l'Unicité ait été dévoilée, que la forme de l'Adoré soit apparue et qu'il ait accepté sous cette forme la profession d'Unicité que vous lui avez adressée par une adoration réelle et une piété sincère, il ne passera plus de cette forme, à laquelle se réfère la profession de l'Unicité et sous laquelle il l'a reçue, dans une autre¹⁰⁸⁷. Si cela pouvait être le cas, comme vous le pensez, l'adoration deviendrait nulle et les promesses qui vous ont été faites au sujet des circonstances de la Résurrection, seraient vaines. Gardez-vous de suivre Satan lorsqu'il apparaîtra: bien qu'il se situe au sommet du mensonge, la Vérité se dressera contre lui et l'anéantira.

¹⁰⁸⁴ De Sacy (1838), I, p. 212, croit reconnaître en cette phrase une allusion au fils et successeur d'al-Ḥākim, 'Alī az-Zāhir. Ce pire ennemi des Druzes serait alors l'imposteur (*dağğāl*) auquel se réfèrent les gloses du ms. ̲ (fol. 106b); cf. *supra*, n. 15. Tout cela demeure bien sûr purement spéculatif.

¹⁰⁸⁵ Voir *supra*, pp. 333-334 n. 780. Ḥamza tente visiblement d'expliquer le fait embarrassant que 'Abd ar-Raḥīm b. Ilyās fut désigné par al-Ḥākim lui-même comme son successeur, bien qu'il ne semble avoir eu aucune sympathie pour la prédication druze: il s'agirait d'une épreuve imposée aux Unitaires, annonçant la grande épreuve de l'occultation. De Sacy (1838), II, pp. 192-193, reconnaît en ce passage une vague allusion à la disgrâce de 'Abd ar-Raḥīm, survenue peu après la disparition d'al-Ḥākim; cf. Walker (1995), p. 248.

¹⁰⁸⁶ Voir *supra*, p. 334 n. 782.

¹⁰⁸⁷ Al-Ḥākim étant la dernière manifestation de la divinité sous une forme humaine, Notre-Seigneur ne se montrera plus après lui dans une nouvelle enveloppe charnelle.

* Assemblée de frères, sachez que le serviteur et l'esclave de Notre- * 693
 Seigneur, le Résurrecteur de cette époque, vous a fourni la preuve et
 qu'il vous a indiqué la voie à suivre. Après qu'il ait accompli son devoir
 à votre égard, il ne vous reste plus qu'à agir¹⁰⁸⁸. Réveillez-vous donc de
 votre sommeil, sortez de votre torpeur, suivez les conseils qui vous ont
 été donnés. Il me semble que Munkar et Nakīr¹⁰⁸⁹ s'avancent déjà vers
 vous et vous crient: "le Cri (*aṣ-ṣayha*)¹⁰⁹⁰ est venu vers vous, ô insou-
 ciants". À ce moment, vous recevrez vos récompenses, sans subir la
 moindre injustice.

Notre Seigneur est glorifié au-dessus de ce que pensent les ignorants
 et prétendent les menteurs. Il nous suffit. Nous invoquons son aide en
 toute circonstance. Il est l'auxiliaire et le protecteur.

Fin. Louange à Notre Seigneur seul.

¹⁰⁸⁸ Hamza considère donc sa mission comme terminée.

¹⁰⁸⁹ Dans l'eschatologie musulmane, Munkar et Nakīr sont les anges qui interrogent
 et, si besoin est, châtient les morts dans leurs tombes, en attendant le Jugement dernier.
 Les gloses du ms. ̣ (fol. 107b) les identifient respectivement à l'Intellect et à l'Âme.

¹⁰⁹⁰ Signe annonciateur du Jugement dernier, selon le Coran: S. 11: 67, 94; 15: 73,
 83; 23: 41, etc.

36. La division des sciences,

l'attestation de la Vérité et le dévoilement de ce qui est caché¹⁰⁹¹.

La série des écrits d'Ismā'īl at-Tamīmī, la manifestation de l'Âme Universelle¹⁰⁹², s'ouvre par cette pièce, la seule à porter une date: Muḥarram 411 (mai 1020), soit quelques mois avant la disparition d'al-Hākīm. L'auteur affirme l'avoir écrite à la demande de Ḥamza et suivre fidèlement son enseignement.

D'une structure assez complexe, l'épître aborde trois thèmes majeurs, d'un intérêt capital pour la compréhension de la doctrine druze. L'introduction apporte d'importantes précisions sur la nature de la manifestation du *nāsūt* de la divinité sous forme humaine, en développant la métaphore du mirage et du miroir: loin d'être sujet à une "incarnation", Notre Seigneur se reflète dans son enveloppe corporelle comme un mirage dans l'eau ou une image dans un miroir¹⁰⁹³.

Le thème principal du traité — la division des sciences (*taqsīm al-'ulūm*) — se propose de situer la science de l'Unicité ('*ilm at-tawḥīd*) face aux sciences religieuses et profanes (dont la médecine figure ici comme prototype). Seule la première mérite vraiment le nom de science, car les autres ne sont appelées des "sciences" que d'une façon métaphorique: celles qui se rapportent aux deux aspects de la religion, le *zāhir* et le *bāṭin*, sont trompeuses, puisqu'elles dérivent respectivement de l'enseignement de l'Énonciateur et du Fondement (notamment Muḥammad et 'Alī) qui ignoraient la Sagesse de l'Unicité; les sciences profanes, celles qui traitent de la nature et de l'homme, le sont d'autant plus par leur caractère empirique, lié à la perception sensible¹⁰⁹⁴. Tout en apportant des accents propres à la doctrine druze, l'auteur s'inscrit dans une tradition ismaélienne visant à intégrer, tant bien que mal, les sciences religieuses dans une classification générale des sciences héritée des Grecs¹⁰⁹⁵.

L'exposé est interrompu par une longue digression qui occupe toute la partie centrale du traité. Afin d'expliquer comment certains chiites extrémistes, comme les Nuṣayrīs, en sont venus à diviniser 'Alī b. Abī Ṭālib, Tamīmī expose en détail la conception druze de l'histoire¹⁰⁹⁶. Il reprend

¹⁰⁹¹ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), I, pp. 30-40, 44-46, 68-69, 73; II, pp. 108-110, 134-137, 139-141, 236-237, 453-459.

¹⁰⁹² Voir sa lettre d'investiture *supra*, n° 20.

¹⁰⁹³ Voir à ce sujet les remarques de Hatem (2004: 1), pp. 35-55 (en particulier pp. 42-48, avec référence à la présente épître).

¹⁰⁹⁴ On trouvera un résumé de cette partie du traité consacrée à la division des sciences dans Rosenthal (1970), pp. 151-154. Notons son jugement très négatif sur l'entreprise de Tamīmī: "The treatise is a fanciful mixture of theosophy and scientific *Wissenschaftslehre*. Needless to say, from the point of view of science and meaningful knowledge, it is a step backward toward frightening primitivism. While pretending to be 'esoteric', it reflects in reality an attempt to popularize religious doctrine" (p. 154).

¹⁰⁹⁵ Une tentative analogue se trouve, p. ex., chez Siġistānī, *Iḥbāt an-Nubūwāt*, pp. 119-144.

¹⁰⁹⁶ Voir le résumé de cette section dans Bryer (1975), pp. 246-247, 258-259; Madlung (1961), pp. 115-117. Une version beaucoup plus étendue, mais visiblement inspirée

dans les grandes lignes la version donnée par Ḥamza dans le traité *as-Sīra al-mustaqīma* (n° 12), tout en apportant quelques précisions importantes sur les manifestations de la divinité antérieures à al-Bār et au cycle adamique, ainsi que sur la période obscure qui précède son apparition sous l'aspect du deuxième calife fatimide al-Qā'im. Il offre ainsi l'exposé le plus complet dans le Canon druze de l'époque nébuleuse des "Imāms cachés", qui s'étend entre le septième Énonciateur Muḥammad b. Ismā'īl et l'avènement d'al-Mahdī, le fondateur de la dynastie fatimide. La présentation de Tamīmī, obscure à souhait et en contradiction avec les sources ismaéliennes et sunnites, a donné lieu à des interprétations multiples de la part d'historiens modernes, dont les thèses divergentes n'ont fait que compliquer l'histoire fort embrouillée de la généalogie des Fatimides¹⁰⁹⁷.

* L'auteur de ce traité est le propagandiste Ismā'īl b. Muḥammad b. Ḥāmid at-Tamīmī, qui personnifie Dū Maṣṣa et "suce" (*mumtaṣṣ*)¹⁰⁹⁸ sa science du Résurrecteur de cette époque, Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre-Seigneur al-Ḥākim.

Je me confie entièrement à Notre-Seigneur al-Bār, l'Éternel, et je me tourne vers lui par l'intermédiaire de son Ami, le Résurrecteur de cette époque, Ḥamza b. 'Alī. Louange au Causateur de la Cause des causes, qui est éternel de toute éternité (*azal al-azal*), qui s'est manifesté sans qu'il soit délimité par quelque antériorité (*bi-lā taḥdīd fi l-qidam*)¹⁰⁹⁹ et sans qu'il ait été produit. Qu'il soit glorifié et exalté au-dessus de la description que les gens font de lui!

Il s'est approché de nous en prenant notre apparence et il s'est rendu familier à nos intelligences en revêtant une forme semblable à la nôtre. Il s'est montré à nous en faisant les mêmes choses que nous, afin que nous puissions le connaître. Toutefois, il nous est interdit de dire que cette forme visible est identique à lui (*hiya huwa*), car alors nous ferions de lui un être enfermé dans un espace et circonscrit par des limites. Il s'élève bien haut au-dessus de cela! Au contraire, nous disons qu'il est cette forme (*huwa hiya*) pour autant qu'il s'est caché en elle, pour se

de la *Sīra al-mustaqīma* de Ḥamza (n° 12) et de la présente épître, couvre une large part d'un écrit druze non-canonique, de date plus tardive, édité par Guys sous le titre de *Théogonie des Druzes*: Guys (1863: 1), pp. 31-63. Il serait intéressant d'étudier ce texte à la lumière des données fournies par les *Rasā'il al-Ḥikma*.

¹⁰⁹⁷ Mamour (1934), pp. 62, 135-136, 150, 155, 202-204; Lewis (1940), pp. 53-54, 72-73; al-Hamdani (1958); Madelung (1961), pp. 65-81; Makarem (1969), pp. 23-37; Hamdani & de Blois (1983), pp. 173-207; Hajnal (2001), pp. 101-116.

¹⁰⁹⁸ *Dū Maṣṣa* est un des noms de l'Âme Universelle, dont Tamīmī est lui-même la manifestation à l'époque d'al-Ḥākim; voir *supra*, n° 20, p. 357.

¹⁰⁹⁹ Voir *supra*, p. 408 n. 1067.

rapprocher de nous et se familiariser (*ta'nīs*)¹¹⁰⁰ avec nous, mais sans qu'on puisse lui attribuer la moindre limite, ressemblance ou similitude, comme l'énonce le Coran: *semblable à un mirage dans une plaine. Celui qui est altéré croit voir de l'eau; mais quand il y arrive, il ne trouve rien; il y trouve Dieu*¹¹⁰¹. Cette forme est pareille au mirage qu'on prend pour de l'eau: quand on y regarde de plus près, on n'y trouve point d'eau; de même, si on regarde cette forme visible avec les yeux du corps, on la prend pour une forme pareille à la nôtre, mais quand on l'approche avec les yeux de la science, on n'y trouve plus de forme, mais on y trouve Dieu. Il en est ainsi de la divinité (*lāhūr*) de Notre-Seigneur, qui est éternel et sans commencement, et qui ne peut être circonscrit dans des limites, ni décrit. En outre, quand nous regardons cette forme apparente, c'est comme si nous nous regardons dans un miroir¹¹⁰²: nous y voyons une forme semblable à la nôtre, sans pouvoir la toucher, ni saisir sa quiddité, ni définir son essence. Si on veut la toucher, on ne touche que sa propre forme; si on change quelque chose à sa forme, l'image reflétée change également. Ceci arrive quand les yeux sont sains, dépourvus * de poussière et d'irritation. Mais s'ils sont gênés * 695 par un obstacle quelconque, on ne voit plus sa forme avec netteté. De même, celui qui regarde cette forme visible, la voit en fonction de sa science et de sa détermination¹¹⁰³. J'atteste dès lors que ce qui est apparent et caché, occulté et public, est *une Sagesse persuasive. Les avertissements leur sont inutiles*¹¹⁰⁴.

¹¹⁰⁰ Voir *supra*, p. 383 n. 976.

¹¹⁰¹ S. 24: 39. Tamīmī détourne totalement le sens que ce verset prend dans le Coran: l'image ne s'y applique pas à une manifestation divine, mais à la vanité des actions des incrédules!

¹¹⁰² L'image du miroir a déjà été développée en un sens analogue par Ḥamza; voir *supra*, p. 382 n. 975. Elle implique un "docétisme transcendantal" (Hatem [2002], p. 64), souvent considéré comme un démenti de la thèse selon laquelle la théologie druze professerait une forme d'incarnation; cf. Abu-Izzeddin (1984), p. 113; Makarem (1974), pp. 61-62; van Ess (1974), p. 74; Massignon (1975), III, p. 183 n. 2; Firro (2001), p. 555; Hatem (2004: 1), pp. 42-48; Traboulsi (2003), p. 106 n. 21 (qui relève une conception analogue de l'Imām dans l'ismaélisme tayyibite).

¹¹⁰³ Hatem (2002), pp. 51-68, a montré que la majeure partie de ce paragraphe (à partir de "Toutefois, il nous est interdit de dire...") se retrouve presque littéralement, bien que sous une forme abrégée, dans l'énigmatique *Maqāla al-maṣīḥīya*, un traité de christologie attribué au calife fatimide al-Mu'izz et transmis à la fois par un manuscrit copte et par la littérature maronite (cf. Troupeau [1979], pp. 11-24). Hatem met en regard les deux textes arabes (p. 68) et en conclut que l'auteur de la *Maqāla* s'est inspiré du traité druze (pp. 63-65). La ressemblance est en effet frappante: la *Maqāla* emploie des termes similaires et reprend l'image coranique du mirage (*sarāb*), ainsi que celle du miroir. Dans le cas où il n'y aurait pas de dépendance directe, il est au moins évident que les deux auteurs ont dû puiser à une même source (ismaélienne?).

¹¹⁰⁴ S. 54: 5.

Il instaura pour nous une lumière étincelante, qu'il établit comme matière ('*unṣur*')¹¹⁰⁵ dont émanent les sciences véritables et à partir de laquelle sont générées les formes psychiques (*ṣuwar nafsānīya*). Il s'agit de l'Intellect Universel, le premier Devançant, à qui appartient chaque commencement et chaque fin, dont procèdent les êtres et vers lequel ils retournent, alors que le Seigneur transcende tous ces attributs, rien n'étant pareil à lui, l'Entendant, le Très-Savant. Cette lumière est présente en chaque siècle, à chaque époque, à chaque moment et en tous temps, pendant l'intervalle (*fatra*) et en période de calme (*aṭmān*)¹¹⁰⁶. En chaque siècle et à chaque époque, le Seigneur la fait passer d'une figure à l'autre, sous des noms et attributs différents, afin d'appeler à la pure profession de l'Unité. L'Intellect n'a jamais énoncé une doctrine associationniste, car il ne connaît que la doctrine divine. À notre époque, il est le serviteur et l'esclave de Notre-Seigneur, Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, le Guide des Répondants, qui se venge des infidèles et des associateurs par l'épée de Notre-Seigneur, dont le nom est magnanime et le pouvoir sublime. Il n'y a pas d'Adoré en-dehors de lui!

Venons-en au fait. Lorsqu'une certaine personne désireuse de recevoir une réponse demanda une épître intitulée "La division des sciences et le dévoilement de ce qui est caché", mon Seigneur, le Résurrecteur de cette époque, la lumière parfaite (qu'il reçoive de l'Adoré la paix et les salutations les meilleures!) m'ordonna de composer le présent écrit. M'étant interrogé moi-même afin de mesurer l'étendue et la force de mon esprit, je le trouvais incapable d'accomplir une telle tâche. Toutefois, il m'était impossible de m'opposer à l'ordre reçu et je savais par ailleurs d'une science certaine qu'il ne m'aurait pas ordonné de composer cet écrit sans me faire bénéficier de son influx (*mawādd*) et sans me guider par sa science, puisque l'influx émanant du Seigneur s'unit à lui, alors qu'il est refusé à tout autre homme. J'avais donc la certitude * que la

* 696

¹¹⁰⁵ Le terme '*unṣur*' est ambigu en philosophie arabe, puisqu'il signifie à la fois "matière" et "élément". Sans doute doit-il être pris ici en ce premier sens, comme un équivalent de *hayūlā*, en parallélisme avec la cosmologie décrite par Ḥamza dans le traité n° 13: de la lumière étincelante procède la Volonté (*Irāda*), qui est la matière (*hayūlā*) de toutes les choses (voir *supra*, n° 13, p. 269). Par ailleurs, le '*Unṣur*' (dans le sens de "Matière primordiale") comme première émanation antérieure à la genèse de l'Intellect, est un trait distinctif de la doctrine de l'Empédocle arabe, dont on trouve des traces dans la littérature ismaélienne; cf. De Smet (1998: 2), pp. 96-111.

¹¹⁰⁶ Si *fatra* désigne l'"intervalle" entre deux manifestations de la divinité — et donc une période d'occultation ressentie comme une épreuve pour les croyants (voir *supra*, pp. 384-385 n. 983) — la réapparition de Notre Seigneur sous forme humaine apporte une "consolation", un "soulagement" (*farġ*); voir *infra*, p. 429. Sans doute pour les besoins de la rime, Tamīmī a opté ici pour le mot *aṭmān* au lieu de *farġ*, usuellement employé en opposition avec *fatra*; cf. de Sacy (1838), I, p. 34 n. 1, II, p. 109 n. 2.

force nécessaire me parviendrait de sa part, vu que je “suce”¹¹⁰⁷ de lui (la science) et que lui m’a accordé le privilège de la reproduire (*dīkr*). Dès que son ordre arriva, je sentis une force que je n’avais jamais éprouvée auparavant de toute ma vie. Ainsi, j’ai composé cet écrit sous son inspiration, pour qu’il serve d’instruction et qu’il figure parmi les livres (*ṣuḥuf*) exposant la doctrine spirituelle. Ce qu’il contient de vrai et d’éloquent vient de lui et lui est tributaire; en revanche, les erreurs et les fautes qui s’y trouvent, viennent de moi et doivent m’être imputées¹¹⁰⁸. Je me confie entièrement au Seigneur et j’invoque son aide. Je cherche refuge auprès de son Ami qui établit la Vérité, et je sollicite sa faveur. Il n’y a pas de force ni de pouvoir, si ce n’est en l’Exalté Suprême, al-Bār, le Très-Savant. Il me suffit. Quel excellent protecteur et auxiliaire!

La science se divise en cinq parties, dont deux concernent la religion, deux autres la nature, alors que la cinquième, la plus élevée et la plus excellente, est la science véritable, l’objet visé auquel se réfèrent tous les signes¹¹⁰⁹. C’est à cause d’elle que fut érigée l’édifice (*ad-dār*)¹¹¹⁰ et qu’apparut au milieu de ses habitants l’ordre de Notre-Seigneur al-Ḥākim, al-Bār. Chacune des quatre premières parties se subdivise en de multiples parties, dont il serait trop long de parler ici et d’en donner un commentaire. D’ailleurs, tel n’est pas notre propos. En revanche, la cinquième partie constitue une unité: elle ne subit aucun changement, aucune diminution; elle ne peut se diviser, ni disparaître. Nous en exposerons l’objet en son lieu, si Notre-Seigneur le veut, car de lui dépend le succès en toute entreprise.

Des deux premières sciences dont nous avons parlé, celles qui se rapportent à la religion, l’une est la science du sens apparent, l’autre la science du sens caché. Elles forment un couple, sans qu’il n’y ait quelque unité (*tawḥīd*) entre elles et sans qu’elles se soient manifestées sous forme de Loi au cours d’un même siècle. La première science traite du sens apparent et de ses représentants, les Énonciateurs: Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Muḥammad. Adam ne figure pas parmi eux¹¹¹¹, puisque

¹¹⁰⁷ Voir *supra*, p. 54 n. 232; p. 418 n. 1098.

¹¹⁰⁸ La modestie de Tamīmī se distingue nettement de l’orgueil de Ḥamza. Aussi, son style est beaucoup moins baroque et pathétique, plus pondéré et concis.

¹¹⁰⁹ Le Catéchisme druze, en posant la question de la division des sciences, se réfère au présent traité: Azzi (1992), §§40 et 41, pp. 272-273; Branca (1996), §§37 et 38, pp. 44, 87-88; cf. de Sacy (1838), II, pp. 452-453.

¹¹¹⁰ Selon la glose du ms. ̣ (fol. 111a), “l’édifice” signifie ce bas monde (*ad-dunyā*). Cet emploi du mot *dār* apparaît également dans les écrits de Ḥamza; cf. *supra*, n° 34, p. 405, n° 35, p. 411.

¹¹¹¹ La question de savoir si Adam fut le premier prophète, instaurateur de la première *ṣarīʿa*, fut très controversée dans les milieux chiïtes, en particulier ismaéliens. Les auteurs

la résolution (*'azm*) implique la faculté de juger (*ḥatm*), de trancher (*qaṭ'*) et de décider (*ḡazm*). Or, le Livre dit au sujet d'Adam qu'il ne se * trouve en lui aucune résolution¹¹¹², de sorte que ceux doués d'une ferme résolution (*ulū al-'azm*)¹¹¹³ sont cinq. Chacun de ces Énonciateurs a apporté une Loi exotérique, qu'il établit pour ses disciples et ceux qui en étaient dignes; en sa présence, il y avait un Fondement et un Dépositaire, qui devenait son vicaire (*ḥalīfa*) après son décès. Ainsi, Noé a eu Sem, Abraham Ismā'īl, Moïse Yūša' b. an-Nūn après Harūn, Jésus Šam'ūn et Muḥammad 'Alī b. Abī Ṭālib. Aucun de ces Énonciateurs n'a disparu sans avoir indiqué son Fondement. Le Fondement se chargea alors de l'exégèse (*ta'wīl*) de (la Loi) apportée par l'Énonciateur, de sorte qu'ils forment un couple. Cela est énoncé par le Livre: *Nous avons créé un couple de chaque chose*¹¹¹⁴, indiquant par là que l'unité (*al-fard*) qui se situe entre les deux composantes du couple est l'objet visé et recherché, car dans le couple le premier se réfère au deuxième et le deuxième se réfère à un troisième terme, qui est l'objet visé, l'ultime, la limite dernière¹¹¹⁵. Voilà le sens de ce qu'énonce le Coran: *Une forte muraille percée d'une porte sera dressée entre eux, à l'intérieur se trouve la miséricorde, tandis qu'à l'extérieur et en face, se trouve le châtiment*¹¹¹⁶. Il y a là référence au fait que face à l'apparent se trouve le châtiment, que lui-même et son auteur ne sont que châtiment, tandis que dans le caché se trouve la miséricorde. Toutefois, il ne dit pas que le caché est la miséricorde. La chose contient ce que l'on y a mis en dépôt, mais le dépôt n'est pas identique à cette chose. Le verset indique donc que le sens caché conduit à la miséricorde, et c'est elle qui constitue la

plus radicaux, à tendance antinomiste, soutiennent généralement que la *šarī'a* n'apparut qu'avec Noé, le premier Énonciateur que Dieu envoya aux hommes pour les punir à cause de leurs péchés; cf. Madelung (1961), pp. 102-104, 107, 124; Halm (1978), pp. 101-104. Les Druzes se rallient à cette dernière position, qui, selon Halm (1978), p. 103, représenterait la doctrine initiale des Carmathes.

¹¹¹² S. 20: 115.

¹¹¹³ S. 46: 35. Cette expression coranique est employée en théologie chiite pour désigner les prophètes qui ont apporté un Livre et une Loi.

¹¹¹⁴ S. 51: 49.

¹¹¹⁵ La "limite ultime", l'unité qui unifie les deux composantes du couple, est la doctrine unitaire (*Tawḥīd*), la "troisième voie" qui surpasse la dualité *ẓāhir* — *bāṭin*; voir *supra*, p. 70.

¹¹¹⁶ S. 57: 13. Ce verset, souvent cité par les auteurs ismaéliens comme une des bases coraniques de la distinction entre *ẓāhir* et *bāṭin* (voir, p.ex., Ḥamīdī, *Kanz*, p. 218), se prête aisément à une lecture antinomiste qui privilégie le *bāṭin* sur le *ẓāhir*: si le *bāṭin* est miséricorde, le *ẓāhir* — et donc la Loi — est châtiment. Tout en s'associant à une telle exégèse, Tamīmī la surpasse, car pour lui l'Unicité, l'objet ultime de la quête druze, se situe au-delà du *ẓāhir* et du *bāṭin*, au-delà de la religion légaliste et de son interprétation ésotérique.

troisième partie (des sciences) concernant la religion, la cinquième de toutes les sciences¹¹¹⁷. L’“apparent” se réfère ici à son auteur, à savoir l’Énonciateur, tout comme le “caché” se réfère à son auteur: le Fondement. Cela signifie que ni l’Énonciateur, ni le Fondement ne sont l’objet visé: n’étant que deux serviteurs auxiliaires, ils indiquent l’existence d’un troisième terme, qui est l’objet visé, notamment la cinquième partie des sciences, la troisième de celles qui se rapportent à la religion, puis-que — comme nous l’avons déjà dit — les deux premières ont pour objet la religion, les deux suivantes ont trait à la nature. Il reste la partie véritable, celle qui est unique, l’objet auquel se réfèrent tous les signes. Nous n’avons mentionné les deux parties concernant la nature que parce qu’on leur applique le nom de “science”, car ces quatre parties, dont deux se rapportent à la religion et deux à la nature, ne peuvent être appelées des “sciences” que d’une façon métaphorique (*bi-mağāz al-lafẓ*) et non réellement: le nom de science véritable ne revient qu’à la cinquième partie.

* On pourrait se poser la question suivante: comment expliquer que * 698
‘Alī b. Abī Ṭālib est le seul parmi tous les Fondements antérieurs dont on a prétendu que l’essence divine (*al-ma’nawīya*) réside en lui, et que l’on continue à propager cette doctrine jusqu’à ce jour¹¹¹⁸?

Nous répondons: tu désires apprendre comment étaient les temps antérieurs, leurs différents rangs, la force et la faiblesse de ceux qui vivaient alors, afin que tu comprennes comment on en est venu à prétendre au sujet de ‘Alī ce que l’on a dit d’aucun de ses prédécesseurs. Sache donc, ô disciple désireux de pénétrer la réalité des choses, qu’il y a eu des âges avant l’apparition de celui que l’on appelle Adam, à savoir les Ṭimm, les Rimm, les Ḥinn, les Ğinn et les Binn¹¹¹⁹. Les Binn étaient un

¹¹¹⁷ Il s’agit de la science de l’Unicité.

¹¹¹⁸ L’auteur interrompt ici son exposé sur la division des sciences et s’engage dans une longue digression où il évoque, à la suite de Ḥamza dans le traité n° 12, la conception druze de l’histoire. Le but de cette digression est de montrer quel malentendu a amené certains — les Nuṣayrīs entre autres — à prétendre que l’Essence divine (*al-Ma’nā*) réside en ‘Alī b. Abī Ṭālib (voir *supra*, p. 314 n. 711): ils ont simplement confondu le Fondement de Muḥammad avec ‘Alī al-A’lā, une des formes corporelles sous lesquelles Notre Seigneur s’est manifesté, notamment à l’époque des “Imāms cachés” qui précèdent l’avènement des Fatimides.

¹¹¹⁹ Ces mystérieuses générations de pré-adamites sont également évoquées par Ḥamza, voir *supra*, p. 60. Dans la marge du ms. 3 (fol. 113a) on lit une longue glose qui met en parallèle les cycles pré-adamites et adamites: “Les âges des Lois antérieures à al-Bār: aṭ-Ṭimm est comme la Loi de Noé et d’Abraham; ar-Rimm est comme la Loi de Moïse; al-Ḥinn est comme la Loi de Muḥammad; al-Binn, par contre, se divise en trois factions: les partisans de l’exégèse (*ta’wīl*), les Unitaires et les apostats qui ont répondu à

peuple libre de péchés. Ils connaissaient la Divinité et l'adoraient. Le Seigneur était alors apparent et visible; il entra en rapport avec eux en adoptant leurs noms et leurs attributs. Mais, ayant trahi la confiance de l'Adoré, ils se sont détournés de la Vérité et de celui qui la détient, et dans leur religion ils se sont adonnés à leurs inclinaisons perverses. Alors, le Seigneur s'est caché à eux à cause de la méchanceté de leurs actes. Il a fait apparaître au milieu d'eux celui que l'on appelle Adam: il s'agit en fait de l'Adam inférieur (*Ādam al-adnā*)¹¹²⁰. En décrivant sa création, le Livre énonce qu'il a été formé d'*argile fine*¹¹²¹, par quoi il se réfère à la création spirituelle (*ḥalq ad-dīn*), car à l'époque où les êtres antérieurs avaient corrompu leur religion, l'Adam partiel (*Ādam al-ḡuz'ī*) et le troisième Adam, c'est-à-dire Šarḥ, étaient au service de l'Adam pur et universel (*Ādam aṣ-ṣafā' al-kullī*)¹¹²². Mais les Ğinn s'étant détournés et éloignés du Seigneur, Adam et son parti, à savoir les enfants nés d'Ève, représentaient les croyants unitaires, qui ne s'étaient pas détournés de la connaissance du Seigneur. Adam n'établit aucune Loi apparente, raison pour laquelle le Livre rapporte à son sujet qu'il ne se trouve *en lui aucune résolution*¹¹²³, car la résolution (*'azm*) implique la faculté de juger (*ḥatm*), de trancher (*qaṭ'*) et de décider (*ḡazm*): ce sont là les caractéristiques de la Loi et de la pratique juridique.

Les gens de ce siècle s'étant donc détournés pour suivre leurs opinions personnelles, advint l'histoire d'Abel et de Caïn¹¹²⁴, et tous les faits singuliers et extraordinaires que l'on raconte d'eux. L'Adam inférieur et partiel s'était établi avec ses partisans sur la montagne de Sarandīb¹¹²⁵. Ils y prêchaient l'Unité du Seigneur, tandis qu'Iblīs et ses troupes remplissaient le monde de leur impiété et s'adonnaient dans leur religion à leurs inclinaisons perverses, * jusqu'au moment où apparut Noé, fils de Lamak, comme Énonciateur. Il fut le premier à établir une Loi. Il défendit d'obéir à Adam et convia (les hommes) à adorer le néant et lui-

* 699

la prédication d'al-Bār. Les péchés [dont il est question dans la phrase suivante] sont les Lois que nous avons mentionnées". J'ignore en quelle mesure tout cela s'accorde avec la doctrine de Ḥamza et de Tamīmī.

¹¹²⁰ Les Druzes distinguent, à la suite des Ismaéliens, plusieurs personnes portant le nom d'Adam; voir *supra*, p. 244 n. 497. *Ādam al-adnā*, manifestement identique à *Ādam al-ḡuz'ī*, n'apparaît pas chez Ḥamza.

¹¹²¹ S. 23: 12. Selon la glose du ms. ̣ (fol. 113b), il s'agit de l'influx émanant des divinitaires (*māddat al-ḥudūd*).

¹¹²² Voir *supra*, n° 12, p. 250.

¹¹²³ S. 20: 115; cf. *supra*, p. 422.

¹¹²⁴ À en croire les gloses du ms. ̣ (fol. 114a), Abel figure l'Âme et Caïn le Fondateur.

¹¹²⁵ La fameuse montagne d'Adam sur l'île de Ceylan; voir *supra*, p. 246 n. 504.

même, raison pour laquelle on l'appelle le second Adam, puisqu'il fut le premier à jouer le rôle de chef (*ta'addamū*) envers les adeptes de sa Loi. Pour les opposants¹¹²⁶, il prit le rang de père; son Fondement fut Sem. Puis vint Abraham avec son Fondement Ismā'il. Leur degré de connaissance de l'Unicité est comparable à la phase du *caillot de sang* (*'alaqa*)¹¹²⁷ dans la création de l'homme. Vint ensuite Moïse, fils de 'Imrān, avec son Fondement Harūn. Le degré d'entendement des hommes de son siècle dans la connaissance de l'Unicité est comparable à la phase de la *masse flasque* (*mudḡa*) dans la création de l'homme. Vint alors Jésus, fils de Joseph, avec son Fondement Šam'un aš-Šafā'. Leur degré d'entendement dans la connaissance de l'Unicité est comparable à la phase de l'ossature (*'iẓam*) dans la création de l'homme. Tous firent partie des gens doués d'intelligence et de connaissance; ils maîtrisaient les sciences profanes, comme la médecine, la philosophie, l'astronomie, la géométrie et la rhétorique, si ce n'est que tous appelaient à professer l'unicité du néant (*tawḥīd al-'adam*). Ils ne connaissaient pas le Seigneur, n'ayant connaissance que du Devançant, la limite ultime qu'ils pouvaient atteindre: c'était lui et le Suivant qui leur donnaient l'instruction et, malgré la présence parmi eux de l'Intellect Universel et de son Argument¹¹²⁸, ils ne les connaissaient pas, alors que le Seigneur leur était voilé à cause de leurs vices.

Vint ensuite Muḥammad avec son Fondement 'Alī b. Abī Ṭālib et les Imāms de sa religion, jusqu'à la fin de son cycle. Parut alors un autre Énonciateur, Muḥammad b. Ismā'il, suivi par les vicaires porteurs du dépôt (*al-ḥulafā' al-mustawda'un*)¹¹²⁹, jusqu'à Aḥmad b. al-Ḥusayn b.

¹¹²⁶ Les opposants à l'Unicité, à savoir les "partisans d'Iblīs" dont l'impiété nécessita l'occultation de l'Unicité sous le voile de la Loi et l'instauration d'une religion légaliste par Noé.

¹¹²⁷ L'auteur met en parallèle les différents cycles prophétiques et les phases de la création de l'homme décrites par le Coran, S. 23: 14. Il suit en cela une tradition largement répandue dans l'ismaélisme; voir, p.ex., Ibn al-Walīd, *al-Mabda' wa l-Ma'ād*, § 55, pp. 121-122 (éd.), p. 181 (trad.); Strothmann (1943), pp. 47-48; 167-168; cf. Feki (1978), p. 261. Pour les Ismaéliens, cette image exprime la croissance et le perfectionnement graduel de la connaissance, qui culmine dans la révélation coranique et son exégèse ésotérique. Tamīmī, par contre, affirmera au paragraphe suivant que ni Muḥammad, ni 'Alī n'avaient accès à la Sagesse de l'Unicité: celle-ci ne deviendra pleinement apparente qu'avec la manifestation de la divinité en al-Ḥākim.

¹¹²⁸ À savoir: l'Âme Universelle.

¹¹²⁹ L'imamologie ismaélienne établit une distinction entre l'*Imām mustawda'* et l'*Imām mustaqarr*. En certaines circonstances (par exemple un danger imminent pour la sécurité de l'Imām "permanent", *mustaqarr*), Dieu peut temporairement donner l'imamat en dépôt (*wadī'a*) à un autre 'Alide, sans que celui-ci ait nécessairement un lien de parenté avec le véritable Imām: il s'agit alors d'un *Imām mustawda'*. Cette théorie semble avoir été élaborée pour légitimer la transmission de l'imamat du septième Imām

Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Maymūn al-Qaddāh¹¹³⁰, dont un des fils était Sa‘īd b. aš-Šalaḡlaḡ al-Mahdī¹¹³¹. Tous ces gens-là avaient un degré d’intelligence dans la connaissance de l’Unicité comparable à la phase de *l’ossature lorsqu’elle fut revêtue de chair*, prenant la forme bien tracée et bien distincte de l’homme vivant et rationnel, mais sans posséder une âme. La Sagesse du Seigneur lui interdisait de se manifester au milieu de tels gens, pareils à * des morts, comme l’énonce le Livre: *Te voilà mort, et eux aussi sont vraiment morts*¹¹³², ce qui se réfère à ses Imāms et aux hommes de son cycle. S’il y avait là référence à la mort naturelle, ce serait un outrage envers le Sage, qui s’adresserait alors à son messager afin qu’il apprenne aux hommes ce que les ignorants, les jeunes gens et les infidèles savent déjà. Par contre, lorsque la forme de l’homme est bien tracée et parfaite, il ne reste plus qu’à y introduire l’âme pour qu’elle devienne vivante et rationnelle. Or l’âme, c’est la connaissance de l’Unicité. Pour cette raison nous disions que l’Énonciateur et le Fondement¹¹³³, quoique plus puissants que tous leurs prédécesseurs, ne connaissaient pas le Seigneur, car s’ils l’avaient connu, il aurait été apparent et dévoilé parmi eux, alors que par une mesure de sa Sagesse, il s’est

Muḥammad b. Ismā‘īl au premier calife fatimide al-Mahdī, dont la filiation directe avec Muḥammad b. Ismā‘īl est loin de faire l’unanimité. Les soi-disant “Imāms cachés” de cette période obscure seraient alors des *Imāms mustawda’s*, des vicaires (*ḫulafā’*) de l’Imām permanent occulté, position à laquelle semble se rallier Tamīmī; cf. Hamdani & de Blois (1983), p. 189; Madelung (1961), pp. 73-74; Daftary (1990), pp. 104-105, 115.

¹¹³⁰ Il s’agit du père du premier calife fatimide al-Mahdī. Il fut également appelé ‘Abd Allāh et figure sous ce nom plus loin dans le texte, où il correspond au “septième ciel” (voir *infra*, p. 430 n. 1154); cf. Hamdani & de Blois (1983), p. 198. Son arrière-grand-père, ‘Abd Allāh (le “quatrième ciel”), est présenté ici comme le fils de Maymūn al-Qaddāh, alors que plus loin Tamīmī dira qu’il est le fils d’Aḥmad, “un descendant de Maymūn al-Qaddāh” (voir *infra*, p. 430 n. 1150). Pareilles inconséquences ne font qu’embrouiller cet épisode déjà si obscur de l’histoire ismaélienne. Mais dans les deux cas, Tamīmī considère al-Mahdī comme un descendant de Maymūn al-Qaddāh et souscrit ainsi à une thèse anti-fatimide sans doute d’origine carmathe et adoptée par de nombreux auteurs sunnites. Dans le but de discréditer les Fatimides, la propagande sunnite soutient en effet que leur ancêtre fut un certain Maymūn al-Qaddāh, un Persan d’origine trouble, Juif ou *zindīq*, qui avait juré de miner l’islam de l’intérieur en répandant des hérésies teintées d’un matérialisme athée. Tamīmī, suivant en cela une certaine tradition ismaélienne, semble reconnaître à Maymūn al-Qaddāh une ascendance ‘alide (voir *infra*, p. 430 n. 1152) et fait de lui un *Imām mustawda’*; cf. Hamdani & de Blois (1983), pp. 195-197; Madelung (1961), p. 75.

¹¹³¹ En qualifiant Sa‘īd al-Mahdī, le premier calife fatimide, comme le fils d’aš-Šalaḡlaḡ, Tamīmī se rapproche à nouveau de la version sunnite de la généalogie des Fatimides, qui nomme comme un des chefs de la secte un certain Aḥmad, surnommé Abu š-Šalaḡlaḡ (ou Šala‘la’), un oncle de Sa‘īd al-Mahdī (mais Tamīmī fait de lui son père!); cf. Halm (1991), p. 146; Hamdani & de Blois (1983), p. 195; Madelung (1961), p. 75 n. 168. La polémique anti-fatimide prétend en effet que Maymūn al-Qaddāh était issu de la famille juive des Šalaḡlaḡ, établie à Salamīya; cf. Makarem (1969), p. 33.

¹¹³² S. 39: 30.

¹¹³³ Il s’agit de Muḥammad et de ‘Alī b. Abī Ṭālib.

caché à eux à cause de leurs croyances détestables. Néanmoins, en ce siècle-là l'Intellect Universel et son Argument se trouvaient en présence de l'Énonciateur et du Fondement, pour soutenir leur mission et appuyer leur action, en vue de la manifestation de la Sagesse et pour cultiver la forme de l'Unicité¹¹³⁴, de sorte qu'elle atteignit sa perfection au moment même où s'acheva l'ère du sixième Énonciateur et apparut le septième. La Sagesse ayant prescrit cela, lorsque s'approcha le moment où le Seigneur allait paraître sous une forme humaine et royale, élevée dans une fonction royale en ce monde¹¹³⁵, il fallait que l'Intellect Universel et son Argument se manifestent pour soutenir la mission de l'Énonciateur, sans pour autant se soumettre à sa Loi, ni embrasser sa religion. L'Intellect Universel était à cette époque apprécié pour ses opinions et ses conseils, si bien que les cheikhs de ce siècle d'ignorance le consultaient et suivaient ses conseils. Ainsi, Muḥammad se tournait vers lui pour recevoir l'instruction, ce que fit également le Fondement; par ailleurs, il n'était pas le père de l'Énonciateur corporel, ni du Fondement¹¹³⁶. Car l'Énonciateur corporel était né dans les montagnes de Syrie; il fut élevé au milieu des caravanes, sans cesse en voyage d'un endroit à l'autre. Il arriva ainsi au Hedjaz, où il s'occupait des chameaux appartenant à Abū Ṭālib, et c'est ainsi qu'il s'est associé à lui¹¹³⁷. Le Fondement, par contre, est né à La Mecque.

L'époque où apparut l'Énonciateur était plus claire et plus forte que toutes les époques * antérieures, raison pour laquelle on a prétendu que l'Unité (*al-waḥdānīya*) résidait en 'Alī b. Abī Ṭālib, ce qui n'avait été le cas en aucun autre des Fondements précédents¹¹³⁸. D'autre part, il y a

* 701

¹¹³⁴ La forme de l'Unicité est l'enveloppe charnelle dans laquelle apparaîtra la divinité, après l'avènement des Fatimides. Vu l'impuissance et l'ignorance de Muḥammad et de 'Alī, l'Intellect et l'Âme opéraient secrètement à leurs côtés, afin de préparer la manifestation de la divinité, qui eut lieu dans le cycle du septième Énonciateur Muḥammad b. Ismā'īl.

¹¹³⁵ Il apparaîtra sous les traits du deuxième calife fatimide al-Qā'im.

¹¹³⁶ On pourrait déduire du passage qui va suivre qu'Abū Ṭālib était l'incorporation de l'Intellect à l'époque de Muḥammad et de 'Alī. À en croire l'auteur druze, ils n'avaient aucune parenté physique avec lui; cf. Bryer (1975), pp. 246-247, 259.

¹¹³⁷ La tradition islamique soutient en effet que le père de Muḥammad pratiquait le commerce avec la Syrie. Devenu orphelin à l'âge de six ans, Muḥammad tomba à la charge de son oncle Abū Ṭālib, le père de 'Alī, qui le prit avec lui dans ses voyages syriens; cf. Montgomery Watt (1977), pp. 58-59. Mais il n'est dit nulle part que Muḥammad naquit en Syrie!

¹¹³⁸ L'auteur aborde enfin la question qui est à l'origine de ce long exposé historique: comment expliquer la divinisation par certains de 'Alī b. Abī Ṭālib? Réponse: ils l'ont simplement confondu avec 'Alī al-A'lā, une incorporation de la divinité qui se manifesta notamment à l'époque des *Imāms mustawda's*, antérieurement donc à l'avènement des Fatimides.

dans le Coran et dans (les religions) des autres époques des allusions se rapportant à la manifestation de ‘Alī al-A‘lā¹¹³⁹. Ce nom de ‘Alī al-A‘lā n’a pas été choisi au hasard, car le Seigneur savait que viendrait une personne nommée ‘Alī et dans laquelle on prétendrait que réside l’Unité. Gabriël leur ayant dit: “Mon Seigneur et votre Seigneur, ‘Alī al-A‘lā”, ils ont compris ces paroles de travers et non dans leur véritable signification. Pour cette raison, l’Énonciateur rapporte dans le récit de son ascension (*mi‘rāğ*): “Étant arrivé au quatrième ciel, je vis un ange qui ressemblait très fort à ‘Alī et auquel les autres anges rendaient visite. Je dis alors à Gabriël: ‘Mon ami, voici mon frère ‘Alī qui est entré au ciel avant moi’. Il me répondit: ‘Non, ce n’est pas lui, mais comme les Anges désiraient ardemment ‘Alī, Allāh créa pour eux un ange et le nomma ‘Alī, afin que les anges puissent lui rendre visite’”¹¹⁴⁰. Mais le Fondateur ne regardait pas vers le ciel où l’Énonciateur avait cru le reconnaître. En revanche, l’Énonciateur pensait que cet ‘Alī était son Fondement et qu’il s’était transporté vers cette personne nommée ‘Alī¹¹⁴¹. Le quatrième ciel et l’ascension céleste se réfèrent à la progression de sa connaissance dans la hiérarchie des Énonciateurs et à son élévation dans les différents grades de l’édifice, puisqu’au départ il n’était qu’un simple Répondant au service de la Loi de Jésus; puis il devint Briseur et enfin Énonciateur¹¹⁴². Voici le sens du mot *mi‘rāğ*: il y monte (*‘arağā*) d’un rang à l’autre. S’étant élevé par tous ces rangs, on lui dit qu’au cours des manifestations futures une figure paraîtra dans le quatrième ciel. On ne lui dit pas qu’elle serait identique à ce ciel, mais uniquement qu’elle s’y trouverait.

¹¹³⁹ Il n’est pas clair à quelles allusions coraniques l’auteur se réfère. Bien sûr, les mots *al-‘alī* et *al-a‘lā* apparaissent à plusieurs reprises dans le Coran, mais pas dans le sens voulu par Tamīmī. Selon la tradition druze, ‘Alī al-A‘lā était une manifestation de la divinité antérieure à al-Bār et à notre cycle adamique (voir, p. ex., Guys [1863: 1], pp. 22-26), au sujet de laquelle les *Rasā’il al-Ḥikma* se montrent très discrètes. La présente épître affirme que la divinité fit une brève réapparition sous l’apparence de cet ‘Alī al-A‘lā, sous l’imamat du quatrième “Imām caché”.

¹¹⁴⁰ Tamīmī reprend manifestement une version chiite du récit du *mi‘rāğ*, qui développe un thème très répandu en gnose chiite: l’archétype céleste de ‘Alī, sa nature angélique et sa préexistence; cf. Goldziher (1909), pp. 326-330; Rubin (1975), pp. 98-103, 107.

¹¹⁴¹ En d’autres termes, Muḥammad a commis le même type d’erreur que feront plus tard les chiïtes extrémistes: il a confondu “l’ange ‘Alī” — apparemment l’archétype céleste de cet ‘Alī al-A‘lā dans lequel s’incorporera la divinité — avec ‘Alī b. Abī Ṭālib!

¹¹⁴² Cette singulière carrière de Muḥammad, telle qu’elle est évoquée par l’auteur druze, rappelle un trait majeur de la polémique chrétienne contre l’islam: Muḥammad était à l’origine un membre du clergé chrétien. Son ascension, lors du *mi‘rāğ*, à travers les différents “ciels” du monde céleste, symbolise alors sa progression spirituelle. Mais pour les Druzes, celle-ci restera limitée, puisque Muḥammad n’accèdera jamais à la science du *Tawḥīd*, la divinité demeurant voilée à son époque.

Les sept cieus sont les Imāms cachés (*al-a'imma al-mastūrūn*)¹¹⁴³. Le premier ciel, le plus rapproché de ce bas-monde, est Ismā'il b. Muḥammad et le deuxième ciel est Muḥammad b. Ismā'il¹¹⁴⁴. Parut alors le troisième ciel, Aḥmad b. Muḥammad¹¹⁴⁵. À son époque la consolation (*farğ*)¹¹⁴⁶ était aussi proche que le troisième ciel l'est du quatrième. À l'époque * d'Aḥmad b. Muḥammad le Seigneur se manifesta sous une forme humaine, sans pour autant que cette forme soit revêtue de dignité royale en ce monde. Il parut alors sous une forme qu'il appela Abū Zakarīyā¹¹⁴⁷. En même temps que lui apparut l'Intellect Universel sous une forme que le Seigneur nomma Qārūn. Il était Persan, grand dans la prédication, et évitait l'associationnisme en prêchant l'Unicité. Vers la fin de son époque, lorsqu'il était déjà vieux, on l'envoya avec al-Mahdī au Yémen¹¹⁴⁸. Le Seigneur fit aussi paraître son Argument, qui est l'Âme Universelle, sous les traits d'Abū Sa'īd al-Malaṭī¹¹⁴⁹. Lorsque na-

* 702

¹¹⁴³ Les sept cieus que Muḥammad traverse lors du *mi'rāğ*, symbolisent la succession des sept "Imāms cachés" ismaéliens, qui assurent la transmission de l'imamat entre Muḥammad b. Ismā'il et l'avènement des Fatimides. Selon Hitti (1928), p. 38, l'identification des sept Imāms avec les sept cieus trahit une influence de l'astrologie babylonienne et chaldéenne. La présentation que Tamīmī donne de la série des sept "Imāms cachés" est embrouillée et les interprétations divergentes des historiens modernes ne font qu'accroître la confusion générale. Mais l'idée développée par l'auteur est claire: à mesure que l'on progresse dans cette succession d'Imāms, et donc que l'on monte de "ciel en ciel", la manifestation de la divinité se fait plus imminente.

¹¹⁴⁴ Le premier "ciel" serait Ismā'il b. Muḥammad b. Ismā'il b. Ğā'far aṣ-Ṣādiq, donc le fils du septième Imām ismaélien (que les Carmathes considèrent comme le Mahdī); le deuxième "ciel" est le fils de cet Ismā'il b. Muḥammad; cf. Hamdani & de Blois (1983), p. 198; Makarem (1969), p. 32.

¹¹⁴⁵ Le troisième "ciel" est le fils du précédent et donc un successeur en ligne droite des Imāms chiïtes. Son existence ne semble attestée par aucune source ismaélienne. Selon Hamdani & de Blois (1983), p. 199, ce personnage aurait été inventé par les Druzes afin d'obtenir le nombre "mystique" de sept Imāms cachés.

¹¹⁴⁶ Voir *supra*, p. 420 n. 1106. Avec l'avènement d'Aḥmad b. Muḥammad, la *fatra*, la période d'occultation de la divinité, touche à sa fin. Notre Seigneur est à nouveau présent sur terre, dans l'enveloppe charnelle d'un personnage appelé Abū Zakarīyā, qui toutefois reste dans l'ombre, ignoré de tout le monde.

¹¹⁴⁷ De Sacy (1838), I, p. 35 n., propose de l'identifier au *dā'ī* Abū Zakarīyā aṭ-Ṭamāmī (ou az-Zamāmī), envoyé par Ibn Ḥawšab au Baḥrayn, où il fut tué par les Carmathes pour être resté fidèle à 'Abd Allāh al-Mahdī et à la cause fatimide; cf. Daftary (1990), pp. 119, 130; Halm (1991), p. 67. S'il s'avère en effet fort probable, vu la suite du texte, que les Druzes aient choisi le nom Abū Zakarīyā en souvenir de ce personnage historique, il n'est pas moins vrai que les différentes figures sous lesquelles la divinité serait apparue à cette époque sont purement "mythiques" et appartiennent à la "hiérophistoire", comme le remarquent avec raison Hamdani & de Blois (1983), p. 198.

¹¹⁴⁸ Le Yémen, terre de prédilection de la *da'wa* fatimide, joue en effet un rôle prépondérant dans la suite compliquée des événements qui préparent le triomphe d'al-Mahdī en Ifriqiya; cf. Halm (1991), pp. 176-180.

¹¹⁴⁹ Il s'agit sans doute d'Abū Sa'īd al-Ġannābī, le *dā'ī* qui fonda l'état carmathe du Baḥrayn, après avoir déposé son prédécesseur Abū Zakarīyā (voir *supra*, n. 1147); cf. Daftary (1990), pp. 117-119; Halm (1991), pp. 58-60. Ḥamza (voir *supra*, p. 249 n. 520) le mentionne comme un *dā'ī* au service de Notre Seigneur al-Bār.

quit le quatrième ciel, c'est-à-dire lors de l'avènement de 'Abd Allāh b. Aḥmad, un descendant de Maymūn al-Qaddāḥ¹¹⁵⁰, le Seigneur parut sous une forme qu'il nomma 'Alī, alors que la forme sous laquelle il s'était manifesté précédemment avait porté le nom d'Abū Zakarīyā Ṭālib. Cela faisait donc 'Alī b. Abī Ṭālib, et c'est lui 'Alī al-A'lā auquel se réfèrent les signes¹¹⁵¹. Parut alors le cinquième ciel, qui est Muḥammad b. 'Abd Allāh, appelé également en secret al-Mahdī. Lui aussi était un descendant d'al-Qaddāḥ et celui-ci était de la lignée d'al-Ḥusayn¹¹⁵². Le Seigneur parut à cette époque sous une forme qu'il nomma al-Mu'ill, dans la région de Palmyre (Tadmor) et dans les provinces orientales¹¹⁵³, sous le déguisement d'un marchand, si ce n'est que cette forme appa-
rente inspirait beaucoup de respect dans le cœur des hommes, car elle manifestait, outre la richesse et l'opulence, une sagesse profonde. Parut ensuite le sixième ciel, qui est al-Ḥusayn b. Muḥammad, lui aussi un descendant de Maymūn al-Qaddāḥ. La forme sous laquelle paraissait l'Unité demeurait la même qu'avant. Parut enfin le septième ciel, lors de la prise du pouvoir de 'Abd Allāh, le père d'al-Mahdī, tandis que l'Unité se manifesta toujours sous la même forme. 'Abd Allāh porta également le nom d'Aḥmad, raison pour laquelle on appelle Sa'īd "le fils d'Aḥmad"¹¹⁵⁴. C'est al-Mahdī, qui fut nommé ainsi pour préparer

¹¹⁵⁰ Si les trois premiers "Imāms cachés" étaient des descendants directs des Imāms chiites, l'imamat passe avec le quatrième dans la lignée de Maymūn al-Qaddāḥ (voir *supra*, p. 426 n. 1130), au moment même où la divinité revêt une nouvelle enveloppe charnelle, celle du mystérieux 'Alī al-A'lā. Selon Hamdani & de Blois (1983), p. 198, cet 'Abd Allāh b. Aḥmad ne serait autre que le fils de Maymūn al-Qaddāḥ (et donc identique à 'Abd Allāh b. Maymūn mentionné plus haut par Tamīmī dans la généalogie du dernier "Imām caché"; voir *supra*, p. 426 n. 1130), appelé ici "Ibn Aḥmad" afin d'établir un lien de parenté (spirituelle) avec l'Imām précédent, Aḥmad b. Muḥammad. Makarem (1969), p. 32, propose la même identification.

¹¹⁵¹ Voilà enfin la raison pour laquelle on a confondu 'Alī al-A'lā et 'Alī b. Abī Ṭālib!

¹¹⁵² Hamdani & de Blois (1983), p. 198, y voient une affirmation de l'ascendance 'alide de Maymūn al-Qaddāḥ, proclamée par certains Ismaéliens afin de pouvoir récupérer la théorie (carmathe et sunnite) de l'origine qaddāhite des Fatimides (voir *supra*, p. 426 n. 1130): l'ancêtre nommé al-Ḥusayn serait alors le fils de 'Alī b. Abī Ṭālib. En revanche, Makarem (1969), p. 32 n. 3, soutient qu'il s'agit du troisième "Imām caché" Aḥmad b. Muḥammad, "who was also known as al-Ḥusayn".

¹¹⁵³ À partir du cinquième "Imām caché" et jusqu'à l'avènement d'al-Qā'im, la divinité s'est incorporée dans un personnage appelé al-Mu'ill, le "Causateur". Ce nom se réfère manifestement à l'expression *mu'ill 'illat al-'ilal* ("Causateur de la Cause des causes"), qualification de la divinité très courante dans les textes druzes. Néanmoins, Lewis (1940), p. 54, a cru pouvoir identifier ce personnage d'al-Mu'ill avec le père réel d'al-Qā'im, qui de ce fait ne serait pas le fils d'al-Mahdī. Cette thèse a été rejetée par Madelung (1961), p. 76 n. 179, ainsi que par Hamdani & de Blois (1983), p. 198.

¹¹⁵⁴ Dans la présentation de Tamīmī, le septième "Imām caché" est donc 'Abd Allāh, *alias* Aḥmad, fils du précédent et père de Sa'īd al-Mahdī, le premier calife fatimide, qui se retrouve ainsi à la huitième place (suite à l'introduction, dans le troisième ciel, d'un

son avènement et familiariser les hommes avec son nom. Il est le trône (*al-kursī*), celui à qui le Seigneur al-Mu'ill avait confié le dépôt (*istawda'ahu al-wadī'a*) et à qui il avait donné l'ordre de servir Notre-Seigneur al-Qā'im¹¹⁵⁵. La première manifestation du Seigneur aux hommes se fit sous une forme appelée al-Qā'im: c'est à cette époque qu'il parut pour la première fois revêtu de la dignité royale en ce monde¹¹⁵⁶.

Recevez, ô élève désireux d'apprendre, ce que je vous ai apporté avec zèle et soyez-en reconnaissant. Voilà ce qui nous a été révélé au sujet des différentes manifestations, mais le Seigneur est en cette matière beaucoup plus savant * et plus instruit que nous. Il n'a pas d'associé dans sa royauté et rien ne peut entrâver son action. Il ne vous incombe pas de vouloir apprendre ce qui s'est passé avant, puisque vous en êtes dispensés par la présence et la manifestation au milieu de vous, sous une forme apparente, dévoilée et bien visible, de Notre-Seigneur al-Ḥākim et de son Argument. Les gens doués d'intelligence sont ainsi dispensés d'étudier les événements antérieurs.

* 703

Revenons maintenant aux cinq parties de la science. Nous avons déjà mentionné les deux parties que sont le sens apparent et le sens caché, et nous l'avions fait en fournissant les preuves que l'apparent n'est pas

certain Aḥmad b. Muḥammad, inconnu par ailleurs; voir *supra*, p. 429 n. 1145). Cela contredit l'exposé de Ḥamza (voir *supra*, p. 257 n. 561, 562), qui fit d'al-Mahdī le septième Imām après Muḥammad b. Ismā'īl; cf. Hamdani & de Blois (1983), p. 199; Madelung (1961), pp. 116-117. En outre, la généalogie décrite par Tamīmī implique que les Fatimides descendent de Maymūn al-Qaddāh, ce qui ne ressort pas nécessairement de la version plus concise donnée par Ḥamza.

¹¹⁵⁵ On peut déduire de ce passage que Tamīmī considérait al-Mahdī comme un *Imām mustawda'* (voir *supra*, p. 425 n. 1129). La singulière présence, dans la série des "Imāms cachés" décrite par Tamīmī, de trois Imāms "ismaéliens" suivis par quatre (ou cinq en y incluant al-Mahdī) Imāms "qaddāhites", a suscité des interprétations divergentes. Lewis (1940), pp. 53-54, 71-73, suppose que les Imāms "ismaéliens" étaient des Imāms *mustaqarrs*, les "qaddāhites" des Imāms *mustawda's*. Makarem (1969), p. 32, soutient par contre que les Druzes "croient" qu'Abū Zakarīyā, 'Alī al-A'lā et al-Mu'ill étaient les Imāms *mustaqarrs*, alors que les Imāms leur faisant face (du troisième au septième) étaient des Imāms *mustawda's*. Cette thèse s'avère toutefois intenable, puisque Tamīmī dit explicitement que les trois premiers personnages sont des incorporations de la divinité et non des Imāms. Sans doute la position du chercheur druze est-elle inspirée par un souci de *taqīya*, car il n'hésite pas à qualifier al-Qā'im d'*Imām (ibid.)*! Enfin, Hamdani & de Blois (1983), p. 199, expliquent la version druze comme le résultat d'une compilation d'éléments hétérogènes, empruntés à des sources ismaéliennes disparates, formant une sorte de synthèse entre la doctrine fatimide orthodoxe et la théorie qaddāhite, d'origine anti-fatimide.

¹¹⁵⁶ En prenant après al-Mu'ill l'apparence du deuxième calife fatimide al-Qā'im, la divinité sort de l'obscurité et se trouve à la tête d'un empire terrestre. Elle passera maintenant d'un calife fatimide à l'autre, tout en demeurant voilée, car il faudra attendre l'époque d'al-Ḥākim avant qu'elle ne se manifeste publiquement.

l'objet visé, de sorte que le nom de science ne lui revient que par métaphore. De même, le caché n'est pas davantage l'objet visé, puisque l'objet que l'on recherche est l'Unicité du Seigneur dans laquelle réside le salut. Ici encore, le nom de science ne revient à cette deuxième partie, qui concerne le sens caché, que par métaphore et non réellement. Le sens (des termes "apparent" et "caché") se réfère à leurs auteurs respectifs, à savoir l'Énonciateur et le Fondement, qui sont des serviteurs de la divinité dans lesquels ne réside pas d'Unicité. À notre époque, ce sont des serviteurs de Notre-Seigneur al-Hākīm, au service de sa royauté, connus par certains et ignorés par ceux qui n'ont pas accès aux sciences.

Les deux parties qui y font suite, la troisième et la quatrième, sont deux sciences distinctes: la science de la médecine naturelle et celle de la médecine de l'animal rationnel, (la médecine donc) des hommes et des bêtes. Celui qui maîtrise l'une d'elles est appelé "médecin", celui qui pratique l'autre "vétérinaire". Tous les deux se basent uniquement sur l'expérience et non sur une connaissance exacte de la médecine, car ils veulent guérir ce qu'ils ne connaissent pas¹¹⁵⁷. Ils ont acquis leurs sciences en imitant (*taqlīd*) les philosophes qui les ont précédés, agissant comme les adeptes du sens apparent qui ont reçu leurs sciences des Énonciateurs. La meilleure chose que les philosophes sont parvenus à faire, c'est d'ouvrir le ventre d'un homme, de regarder ce qu'il y a à l'intérieur et de fonder là-dessus leur jugement¹¹⁵⁸. Mais l'état d'un homme qui a été tué, qui est mort et dont on a ouvert le ventre n'est pas pareil à celui d'un homme vivant. Leur jugement perd ainsi toute valeur dès qu'il s'applique à un homme vivant et doué de raison. Combien de fois ne voit-on pas un médecin, bien versé dans son art et fier de sa science médicale, * tuer le patient en voulant le guérir? De même, il est fréquent

* 704

que les médecins qui traitent les yeux et les blessures rendent leurs patients aveugles. Même chose pour les vétérinaires et ceux qui traitent les oiseaux: tous tuent beaucoup, car ils n'agissent que par le hasard des choses et ils fondent leur jugement sur la vision des sentiments éphémères (éprouvés par leurs patients). Là réside pour eux la preuve la plus forte, alors qu'en fait c'est la preuve la plus faible pour arriver à la connaissance des essences réelles. Celles-ci ne résident donc pas dans ces quatre parties (de la science). Dès lors, la Vérité se trouve ailleurs.

¹¹⁵⁷ Cf. Rosenthal (1970), p. 153 n. 1.

¹¹⁵⁸ Il est remarquable, comme le note Rosenthal (1970), p. 153 n. 2, que l'auteur druze semble dériver toute la science médicale de la dissection de cadavres.

parties — l'apparent et le caché — dépourvues de réalité; puis nous avons considéré la troisième partie de cette catégorie, celle qui concerne l'Unité de Notre-Seigneur. Voilà les quatre parties et la cinquième qui leur est bien supérieure. D'ailleurs, en toutes choses la prééminence revient à la cinquième: en premier lieu, il y a quatre éléments et un cinquième qui leur est supérieur¹¹⁵⁹; il y a ensuite quatre Arguments et l'Imām, qui est le cinquième, plus éminent qu'eux; le calcul se fait selon quatre opérations¹¹⁶⁰ et l'unité (*al-fard*) en est le cinquième élément. En effet, si on dit "un, un", cela n'a pas de sens, mais si on additionne l'un et l'autre, on obtient deux; en y ajoutant un autre, on obtient trois, tandis que l'unité demeure incomplète, comme dit le Livre: *Nous avons créé un couple de chaque chose*¹¹⁶¹. On y ajoute un autre afin de parfaire le quatre; enfin, en y ajoutant encore un, l'Unité (*tawḥīd*) devient complète: il y a quatre unités (*afrād*) — un couple apparent et un couple caché —, tandis que l'Unité est ailleurs, car c'est la cinquième partie.

Voilà la connaissance de la division des sciences, de l'attestation de la Vérité et du dévoilement de ce qui est caché. Notre-Seigneur al-Bār s'étant caché à l'époque de l'Adam pur et universel, les hommes se mirent à douter et à rechercher le néant. Le nom de Notre-Seigneur et sa connaissance furent alors cachés et voilés: personne n'avait le droit de les dévoiler, ni d'en faire mention. Il était caché dans les cœurs, jusqu'au moment où le Seigneur parut sous la forme d'al-Qā'im. Bien que la forme devint alors apparente, l'Unité demeura cachée, par une nécessité prescrite par la Sagesse. * Aucun Unitaire n'était en mesure de profes- * 705
ser ouvertement l'Unité du Seigneur, qui restait cachée et voilée. Il en fut de même sous les règnes d'al-Manṣūr, d'al-Mu'izz et d'al-'Azīz. Mais quand parut Notre-Seigneur al-Ḥākīm — ils ne sont tous qu'une seule réalité — il nous manifesta sa Sagesse. Dès que Notre-Seigneur al-Ḥākīm parut sous la forme de l'Unité, ce qui était caché a été dévoilé et l'Unité de Notre-Seigneur al-Ḥākīm a été professée publiquement et à découvert devant lui, sans encourir la moindre réprobation, sans que l'on soit tué ou mis en prison à cause de cela¹¹⁶². Le dévoilement de ce qui est caché concerne donc l'Unité de Notre-Seigneur, car aucune chose cachée ne lui est pareille, aucune n'est plus éminente qu'elle. Elle fut dévoilée à notre époque: tous les voiles ont été ôtés, l'aveuglement a

¹¹⁵⁹ Ce cinquième élément est la matière (*hayūlā*) dont sont constitués les quatre autres; voir *supra*, p. 269 n. 605.

¹¹⁶⁰ À savoir: l'addition, la soustraction, la multiplication et la division.

¹¹⁶¹ S. 51: 49.

¹¹⁶² Tamīmī insinue par là qu'al-Ḥākīm approuvait sa propre divinisation.

disparu et sa promesse n'a pas été vaine puisqu'elle a été réalisée.

Quiconque proclame l'Unicité, se dissocie de l'hérésie, connaît le Seigneur, professe son Unicité conformément à ce qui lui a été dévoilé, la recherche selon l'ordre reçu, se tourne vers le Seigneur par l'intermédiaire de la lumière qu'il a instaurée, accepte de lui l'accomplissement de la promesse, et connaît parfaitement le Résurrecteur de l'époque promis en ce siècle, se trouve au nombre des victorieux qui ne craignent pas de retourner vers Iblīs le maudit et n'ont aucun regret de s'être séparé de l'ignoble arrogant (*ḡītrīs*). Bien au contraire, ils se soumettent en obéissant au Guide des Répondants et écoutent ce qui leur a été lu des sciences de l'Unicité. *Voilà les vainqueurs!*¹¹⁶³ Louange et grâce à Notre-Seigneur! C'est à lui que nous nous confions, dans le bonheur et dans le malheur, dans l'adversité et dans l'opulence. Il nous suffit. Quel excellent protecteur et auxiliaire!

Fin du traité sur "La division des sciences, l'attestation de la Vérité et le dévoilement de ce qui est caché". Il a été achevé à la fin de Muḥarram, la troisième année de l'ère de la manifestation du serviteur et de l'esclave de Notre-Seigneur, le Guide des Répondants, qui se venge des associateurs par l'épée de Notre-Seigneur. C'est son aide que j'invoque.

¹¹⁶³ S. 9: 20.

37. Traité de l'amadou¹¹⁶⁴

et de la voie bien tracée qui s'ouvre à l'élève désireux d'apprendre¹¹⁶⁵.

Cette pièce, anonyme et non datée, passe généralement pour un écrit de Tamīmī, bien qu'aucun indice dans le texte ne permette d'affirmer avec certitude qu'il en soit l'auteur.

Après un préambule sur la transcendance absolue de l'essence divine, qui se manifesta aux hommes sous une apparence semblable à la leur, l'auteur s'engage dans une exégèse de versets coraniques sur le Paradis et l'Enfer¹¹⁶⁶, en particulier S. 3: 133, dans lequel il lit la complémentarité de l'Intellect et de l'Âme.

Passant de l'ontologie à la noétique, la seconde partie du traité développe la métaphore de l'amadou¹¹⁶⁷, image de l'âme humaine. Tout comme le feu est caché dans l'amadou et ne pourra en sortir que si l'utilisateur du briquet produit une étincelle en actionnant une pierre à fusil, l'âme humaine ne pourra faire jaillir la lumière qu'elle porte en soi qu'en s'ouvrant à l'influx de l'Intellect. La science transmise par l'Intellect est comme l'étincelle que l'utilisateur du briquet fait sortir de la pierre à fusil: elle embrase l'âme par sa lumière, la purifie et la transforme en une forme spirituelle, celle de l'Unitaire qui s'unit à la science du *Tawhīd*.

* Louange à Notre-Seigneur al-Hākim *bi-dātihi*, qui est isolé de ses créatures, dont l'existence précède celle de tous les êtres et dont chaque croyant, aussi longtemps qu'il est en vie, énonce la gloire. Louange à celui qui est le point de départ de la création et le terme de son retour¹¹⁶⁸, * 706

¹¹⁶⁴ Selon les dictionnaires arabes, le mot *zinād*, pluriel de *zand*, signifie un "briquet consistant en deux morceaux d'une espèce de bois qui frottés l'un contre l'autre donnent du feu" (Kazimirski [1860], I, p. 1016); "une pièce de bois ou d'acier avec laquelle on frappe une pierre à fusil afin de produire une étincelle" (cf. Lane [1863], I, p. 1257; Freytag, *Lexicon Arabico-Latinum*, Halle 1833, II, p. 258). Toutefois dans le présent traité, *zinād* semble plutôt se référer à la substance inflammable à l'intérieur du briquet, "l'amadou". Nous l'avons donc traduit ainsi, à la suite de S. de Sacy; voir, p. ex., de Sacy (1838), I, p. CLVIII.

¹¹⁶⁵ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), II, pp. 242-245, 419-424.

¹¹⁶⁶ Pour autant que l'auteur druze considère la *ṣarī'a* et les religions légalitaires qui en dépendent comme l'Enfer des hommes, alors que la science salvatrice de l'Unité transmise par les dignitaires de la *da'wa*, en particulier l'Intellect et l'Âme, représente le Paradis, il se rapproche de très près de la 28^e "Source" du *Kitāb al-Yanābī* d'Abū Ya'qūb as-Siğistānī: "Sur la signification du Paradis et de l'Enfer" (Siğistānī, *Yanābī*, §§ 131-134, pp. 67-69); cf. Corbin (1994), pp. 113-116.

¹¹⁶⁷ Sur cette métaphore de l'amadou, voir Abu-Izzeddin (1984), p. 118.

¹¹⁶⁸ Les gloses du ms. 3 (fol. 123a) annotent la phrase de la manière suivante: "Louange à celui qui est le point de départ [glose: à l'époque d'al-Bār] de la création [gl.: de l'Unité] et le terme de son retour [gl.: à l'époque du dévoilement]". Il y a là un exemple caractéristique de la manière dont les gloses interprètent le texte, en mettant les termes philosophiques et théologiques abstraits, empruntés au néoplatonisme ismaélien, en rapport avec des faits concrets de l'histoire sacrée druze.

qui inspire par l'esprit saint (*rūḥ al-quds*) ses dignitaires et ses serviteurs, qui est isolé par sa puissance divine, de sorte qu'aucun rival ne puisse se mesurer à lui, qui a plein pouvoir sur ses serviteurs, à tel point qu'aucun adversaire ne peut lui résister. *Il n'engendre pas; il n'est pas engendré; nul n'est égal à lui!*¹¹⁶⁹ Les pensées les plus profondes ne peuvent atteindre son essence; les regards et les intelligences ne sont point en mesure de le percevoir, ni les descriptions de le contenir. *Il est le Vivant; celui qui subsiste par lui-même! Ni l'assoupissement, ni le sommeil n'ont de prise sur lui!*¹¹⁷⁰, le créateur de tous les êtres, l'objet auquel se réfèrent toutes les langues. C'est lui qui a instauré les noms et les attributs, et qui connaît les événements présents et futurs. Aucun regard ne peut le percevoir; aucune pensée, aucune idée n'est capable de l'embrasser, lui qui est le premier et le dernier. Les intelligences sont impuissantes à saisir son essence et les langues manquent de force pour exprimer la nature réelle de ses attributs. Dès lors, les intelligences retournent sans avoir réussi à l'atteindre et les regards sont affligés de n'avoir pu le voir.

Pourtant, il s'est manifesté à ses créatures sous une figure pareille à la leur, à la fois pour les mettre à l'épreuve, par bienveillance et en guise d'examen. En effet, il a mis ses amis à l'épreuve et il les a examinés afin de les conduire à sa connaissance et à son Unicité. Ainsi, ils ont pu répondre à son appel, lui montrer leur obéissance, confesser sa divinité et croire en sa parole. Par l'intermédiaire de son serviteur, le Guide¹¹⁷¹, il les a délivrés des ténèbres pour les conduire vers la lumière; il les a guidés du châtiment vers la récompense, du feu infernal vers le Jardin sublime, *où nulle peine ne les touchera, où nulle lassitude ne les atteindra*¹¹⁷². Voici la fraction qui sera sauvée parmi tous les hommes. Les autres fractions, il les a également appelées à sa connaissance, mais elles ont refusé de suivre sa voie et elles se sont détournées quand même il se manifesta à elles sous une apparence pareille à la leur. Elles sont retournées vers le monde, revenant en arrière par leur impiété et leur défaillance; elles se sont montrées satisfaites de ce bas monde par leur ignorance et leur égarement. Elles resteront donc en enfer pour l'éternité, incapables d'atteindre la connaissance de la Vérité.

* Pour autant que le Jardin, au niveau des sens, contient toutes sortes d'arbres fruitiers et des eaux ruisselantes¹¹⁷³, leurs imaginations s'y sont

¹¹⁶⁹ S. 112: 3-4.

¹¹⁷⁰ S. 2: 255.

¹¹⁷¹ Le Guide est Ḥamza b. 'Alī.

¹¹⁷² S. 35: 35. Le texte coranique donne *lā yamassunā* au lieu de *lā yamassuhum*.

¹¹⁷³ Cf. Siġistānī, *Yanābī'*, § 131, p. 67.

attachées et ils se sont mis à désirer le néant, qui ne comporte aucune vérité et ne mène à aucun résultat, car ils ne sont pas en mesure de saisir les essences intelligibles (*al-ma'ānī al-ma'qūlāt*). Si, au contraire, ils connaissaient vraiment le Jardin, ils se seraient rués vers lui; ils s'y seraient installés éternellement, sachant qu'il est bien réel et que le Créateur ne les a pas conviés au néant, mais que tout ce qui leur a été promis est aussi réel que Lui-même. Quant à ce qui leur a été dit au sujet du Jardin *large comme les cieux et la terre*¹¹⁷⁴, ils en ont ignoré la signification. Car si sa largeur était égale à celle des cieux et de la terre, quelle serait alors sa longueur et où serait le feu de l'enfer? S'ils en connaissaient la longueur, ils en auraient aussi connu la largeur, d'autant plus qu'en toutes choses la longueur surpasse la largeur¹¹⁷⁵. Si donc nous nous tournons vers le sens véritable de ces paroles, nous découvrons que le Jardin n'est autre que la prédication du Guide, du Mahdī, et que ses fruits sont les sciences divines et véritables par lesquelles les Unitaires sont délivrés de leur ignorance et de la maladie de l'associationnisme. Quant à la signification de la longueur et de la largeur, la longueur est l'Intellect Universel, c'est-à-dire le Résurrecteur de cette époque, l'Imām des fidèles, qui fait régner la Vérité, dégaîne l'épée de l'Unicité et anéantit les tyrans rebelles; la largeur se réfère à l'Âme¹¹⁷⁶, qui reçoit de l'Intellect les bénédictions et l'inspiration (*ta'yīd*), et dont toutes les formes spirituelles¹¹⁷⁷ tiennent leur existence, comme l'enfant doit son existence à sa mère. La largeur d'une chose ne peut être séparée de sa longueur, tout comme l'Âme est inséparable de l'Intellect, puisqu'elle en reçoit l'influx divin (*al-mādda al-ilāhīya*)¹¹⁷⁸. Ceux qui se nourrissent et s'abreuvent des sciences, ce sont les deux Bases (*al-aṣlān*)¹¹⁷⁹: ils mangent des fruits du Jardin et boivent de son eau, (ce qui se réfère) en vérité à la connaissance non altérée par le néant. Voilà le sens du Jardin sublime, *large comme les cieux et la terre*.

Quant au feu, si on le compte parmi les choses sensibles, c'est ce qui brûle les corps. Certaines de ses qualifications sont louables, d'autres

¹¹⁷⁴ S. 3: 133; cf. S. 57: 21.

¹¹⁷⁵ Cf. Massignon (1975), III, p. 186.

¹¹⁷⁶ L'Intellect, "le Résurrecteur de cette époque et l'Imām des fidèles", est Ḥamza, alors que l'Âme Universelle s'est incorporée dans la personne de Tamīmī.

¹¹⁷⁷ Les "formes spirituelles" (*aṣ-ṣuwar ar-rūḥāniya*) sont les âmes des Unitaires, illuminées et actualisées par l'influx ou l'enseignement émanant de l'Intellect et de l'Âme, c'est-à-dire de Ḥamza et de Tamīmī.

¹¹⁷⁸ Sur l'emploi ismaélien et druze du terme *mādda*, voir *supra*, pp. 59-60.

¹¹⁷⁹ Les "deux Bases" sont l'Intellect et l'Âme, comme le confirme la glose du ms. (fol. 125a).

blâmables¹¹⁸⁰. Quant au grand Feu, le Feu *allumé qui dévore* (*taṭṭali'*) * *jusqu'aux entrailles*¹¹⁸¹, c'est une image de l'Intellect, vu qu'il pénètre (*muṭṭali'*) les secrets des hommes et connaît toutes leurs croyances. Le feu pris dans un sens péjoratif, c'est le feu du châtement, l'Abîme (*al-hāwīya*)¹¹⁸², la Fournaise (*al-ḡaḥīm*)¹¹⁸³. Tous ces noms se réfèrent à la Loi, dont les adeptes sont tombés dans un abîme (*hawū*), se sont égarés et ont reçu le châtement. Si on leur dit: "Sortez-en", ils refusent, prennent une attitude hautaine et s'écartent du chemin. Ils y restent donc et s'obstinent dans leur refus, en chaque ère, à chaque époque, préférant l'égarément à la juste direction et l'aveuglement à la vue. Ils s'agrippent à des paroles futiles et acceptent de les suivre servilement (*taqlid*), sans entrevoir les problèmes liés à de telles vanités. Le châtement les encercle et toutes les issues leur sont barrées, pour avoir refusé l'appel par orgueil et pour s'être obstiné à le renier. *Le jour où le Guide les appellera, il leur dira: "Où sont mes associés"*¹¹⁸⁴ dont vous prétendez qu'ils intercèderont en votre faveur?" Il s'est séparé de vous et il ne vous connaît plus, quoi que vous prétendiez. "*Le jour*" signifie l'avènement par l'épée du Résurrecteur, le Maître de la Résurrection; "*Il vous appelle: Où sont mes associés?*", c'est-à-dire les chefs des adeptes du sens apparent et leurs démons, qui les ont égarés sans posséder la moindre science. Ils les ont précipités dans le lieu de perdition qu'est la Loi et tous les écrits qu'ils ont rédigés concernant les contraintes légales: pour la raison (*'aql*), c'est cela l'Enfer en acte, ainsi que les vanités et les futilités auxquelles s'agrippent les ignorants¹¹⁸⁵. La seule réponse dont ils seront capables, est de dire: *Notre Seigneur! Notre misère nous a vaincus! Nous sommes des gens impies*¹¹⁸⁶. À ce moment, ils recevront leur châtement: les hommes seront tués, les enfants et les femmes capturés; du restant sera prélevé la capitation¹¹⁸⁷. Ceux qui auront échappé à l'épée, devront s'acquitter de la capitation. Ils seront humiliés parce qu'ils se sont égarés et se sont laissés vaincre par les passions et les désirs de l'âme animale et corporelle, dont l'essence est faite d'appétits naturels et sur laquelle domine l'ignorance.

* 708

¹¹⁸⁰ Le feu peut avoir à la fois une action bénéfique et nuisible; cf. Siḡistānī, *Yanābī'*, §§ 133-134, p. 68, qui compare le feu à l'action contradictoire d'une drogue pouvant servir de médicament et de poison mortel.

¹¹⁸¹ S. 104: 6-7.

¹¹⁸² S. 101: 9.

¹¹⁸³ Un des noms coraniques de l'Enfer; voir, p. ex., S. 2: 119; 26: 91; 79: 36; 81: 12.

¹¹⁸⁴ S. 28: 62, 74; cf. S. 41: 47.

¹¹⁸⁵ Cf. Siḡistānī, *Yanābī'*, § 134, pp. 68-69.

¹¹⁸⁶ S. 23: 106. Au lieu de *ṭāḡīn* le texte coranique porte *dāllīn*, "égarés".

¹¹⁸⁷ Voir *supra*, pp. 65-66.

L'homme étant composé d'une substance agente qui ne subit aucune action (*ġawhar yaf'al wa lā yanfa'il*), d'une autre substance qui est à la fois active et passive (*ġawhar yaf'al wa yanfa'il*), et d'un "accident" qui subit l'action sans en exercer aucune (*'araḍ yanfa'il wa laysa bi-fā'il*)¹¹⁸⁸, sauf avec les instruments qui lui sont propre, il a nécessairement besoin d'un moteur qui * fasse sortir la connaissance de la substance * 709 à partir de cet "accident". La substance agente qui ne subit aucune action, c'est l'Intellect qui s'unit à l'âme noble (*an-nafs aš-šarīfa*)¹¹⁸⁹: il est toujours agent sans jamais subir d'action. La substance qui est à la fois active et passive, c'est l'âme noble, parce qu'elle est intelligente, savante, vivante, brillante comme une pierre précieuse (*ġawharīya*)¹¹⁹⁰, transparente et réceptrice des formes. Elle peut aussi bien recevoir l'ignorance que l'intelligence (*'aql*)¹¹⁹¹. L'"accident" passif qui n'exerce aucune action, c'est le corps dont les membres se servent pour satisfaire leurs volontés et leurs appétits.

L'âme noble pouvant donc recevoir aussi bien l'ignorance que l'intelligence et s'incliner vers l'un et l'autre de ces deux états, à mesure que domine sur elle l'intelligence ou l'ignorance, sa substance (*ġawhar*)¹¹⁹² est cachée (*mukmin*)¹¹⁹³ en elle, de même que le feu est caché dans l'amadou¹¹⁹⁴. Si on laissait l'amadou hors d'usage pendant un siècle, sans que quelqu'un ne se serve du briquet (*qādiḥ*) et mette en mouvement la pierre à fusil, aucun feu ne sortirait de l'amadou. Aussi, pour

¹¹⁸⁸ L'auteur, dont la terminologie philosophique manque de précision, a sans doute choisi le terme *'araḍ* parce qu'il s'agit du contraire de "substance" (*ġawhar*), bien que la caractérisation qu'il en donne soit plutôt celle du "substrat" (*mawḍū'*). Sur cette tripartition de l'homme, voir de Sacy (1838), II, pp. 425-426; Freitag (1985), p. 133.

¹¹⁸⁹ L'"âme noble" désigne la partie rationnelle de l'âme, capable de recevoir la science du *Tawḥīd* par laquelle elle s'actualise et devient parfaite.

¹¹⁹⁰ L'auteur joue sur le double sens du mot *ġawhar*: "pierre précieuse" et "substance".

¹¹⁹¹ Il s'agit du thème néoplatonicien des "deux faces de l'âme", fortement développé dans les paraphrases arabes de Plotin et repris par la philosophie ismaélienne. Cette bipolarité s'applique à la fois à l'Âme Universelle et à l'âme humaine; cf. De Smet (2001: 2), pp. 77-89.

¹¹⁹² Ou: "son éclat", si on prend *ġawhar* dans le sens de "pierre précieuse".

¹¹⁹³ Ceci rappelle la théorie du *kumūn*, la "latence" des qualités naturelles comme "corps" inhérents à d'autres corps, défendue par certains *mutakallimūn*, en particulier par les Mu'tazilites. L'exemple du feu "caché" dans la pierre à fusil est en effet donné en ce contexte par an-Nazzām (al-Aš'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, p. 328; al-Ġāhiz, *Ḥayawān*, V, pp. 5-7), ainsi que par Ġābir b. Ḥayyān; cf. Daiber (1975), p. 110.

¹¹⁹⁴ Dans cette partie du traité qui développe la métaphore du briquet, nous avons traduit *ad sensum* le mot *zinād* par "l'amadou" (voir *supra*, p. 435 n. 1164), *ḥaḡar* par "pierre à fusil" et *qādiḥ* — participe actif de *qadaḥa*: "chercher à tirer du feu à l'aide d'un briquet; frotter les deux morceaux de bois *zand* pour en tirer du feu" (Kazimrski [1860], II, p. 683) — par "l'utilisateur du briquet". Nous nous écartons ainsi de la traduction proposée par de Sacy (1838), II, pp. 421-424, qui rend curieusement *qādiḥ* par "briquet", quitte à détruire le sens de la métaphore.

que le feu puisse sortir de l'amadou, il faut que quelqu'un utilise le briquet et il faut une pierre à fusil. D'une façon analogue, lorsque l'âme délaisse de s'intéresser aux sciences spirituelles, qui sont sa nourriture lui permettant de subsister et de s'accroître, elle incline vers l'ignorance. Dès qu'elle se laisse dominer par l'âme sensible et animale, elle retourne à l'ignorance. En revanche, si elle ne néglige pas de s'appliquer à l'étude de la Sagesse et de se nourrir des sciences divines, mais reçoit les influences (*ātār*) de l'Intellect qui s'unissent à elle, elle devient une substance (*tağawharat*)¹¹⁹⁵, se purifie et s'unit au monde d'où ces influences procèdent. Lorsque l'utilisateur du briquet met l'amadou en mouvement, il en sort une étincelle, le feu s'allume et se ravive jusqu'à atteindre une ampleur illimitée, cela par l'action de l'utilisateur du briquet qui actionne l'amadou, alors qu'à sa base, le feu n'est qu'une petite étincelle. La science qui s'unit (à l'âme), ses bienfaits, sa croissance et sa purification ressemblent à une étincelle dont la force augmente. Aussi, la science est une influence de l'Intellect qui s'unit à l'âme noble: celle-ci la reçoit, elle se purifie et s'accroît jusqu'à devenir une forme spirituelle. Pareillement, la goutte de sperme accroît d'un état à l'autre, jusqu'au moment où la forme du fœtus est achevée et qu'il sort du ventre de sa mère comme un être parfaitement constitué¹¹⁹⁶. * Lors de sa sortie, il ignore qu'il a été une goutte de sperme; mais, ayant atteint l'âge de la raison, il acquiert cette connaissance, de sorte qu'il sait désormais d'où il vient. De même, l'étudiant ne connaît l'état d'ignorance dans lequel il se trouvait, ni le degré de science auquel il est déjà parvenu, qu'après avoir acquis la connaissance et s'être élevé à un rang supérieur. 710

Retournons maintenant à l'exemple de l'amadou et de la pierre à fusil, ainsi qu'à leur signification dans la Sagesse. Nous disions donc qu'aussi longtemps que le feu restait caché dans l'amadou, celui-ci n'était pas en mesure de produire du feu par lui-même. Ce n'est qu'en élevant la pierre à fusil au-dessus de l'amadou et en la mouvant, que le feu apparaît. Sans l'utilisateur du briquet, la pierre à fusil serait elle aussi incapable de produire du feu, ni à partir d'elle-même, ni à partir d'autre chose. Nous di-

¹¹⁹⁵ Ou: "elle devient brillante".

¹¹⁹⁶ Conformément à la théorie aristotélicienne de la reproduction, très répandue dans l'Antiquité et dans le monde musulman, le mâle fournit le principe moteur et générateur (le sperme), tandis que la femelle joue un rôle purement passif: elle fournit la matière à laquelle le mâle apporte la forme (voir, p. ex., Aristote, *De Generatione Animalium*, I, 20, 727b 3- 728b 32; I, 21, 730a 28). Dès lors, l'utérus est considéré comme un réceptacle dans lequel le sperme se développe et se transforme en fœtus; cf. Daiber (1980), pp. 218-231, 484-496; Jambet (1990), p. 213. Une embryologie analogue est évoquée par Ḥamza; voir *supra*, p. 312 n. 703.

sons donc que l'amadou et la pierre à fusil constituent un couple composé d'un élément masculin et d'un élément féminin: le feu naît d'eux, comme les petits naissent des deux membres du couple, lorsque l'utilisateur du briquet donne le mouvement à ses deux composantes. Nous ajoutons que la pierre à fusil signifie l'Intellect et l'amadou l'Âme¹¹⁹⁷. Pour que l'amadou puisse produire du feu, il faut que quelqu'un utilise le briquet et il faut une pierre à fusil, tout comme les formes spirituelles ne font leur apparition à partir de l'Âme que par l'influx (*mādda*) de l'Intellect et l'inspiration (*ta'yīd*) du Créateur. Leur action n'est parfaite que par l'inspiration, tout comme la production du feu ne se réalise que par l'intervention de l'utilisateur du briquet.

Ô Unitaires, que le Seigneur vous établisse parmi ceux qui tirent leur science du feu béni et dont le feu resplendit et augmente en intensité. Qu'il ne vous mette pas au nombre de *ceux qui ont allumé un feu. Lorsque le feu éclaire ce qui est alentour, Dieu leur retire sa lumière*¹¹⁹⁸ et il fait accroître leur égarement et leur obscurité. Qu'il repousse de vous les artifices des démons; qu'il vous prémunisse de tomber dans le doute après avoir acquis la certitude, qu'il vous accompagne sur les voies des bien guidés. Louez votre Seigneur pour les bienfaits dont il vous a privilégiés et pour les parts qu'il vous a octroyées, puisqu'il vous a guidés pour vous aider à lui obéir et à obéir à son Ami, le Guide vers sa connaissance, qui suit avec vous le parcours de sa miséricorde.

Louange à Notre Seigneur seul et merci à son serviteur, le Résurrexteur de cette époque. Le Seigneur nous suffit. Quel excellent protecteur!

¹¹⁹⁷ L'image s'applique à la fois à l'Âme Universelle et à la partie "noble" de l'âme humaine, suivant le parallélisme signalé *supra*, p. 439 n. 1191. Notons une fois de plus la symbolique sexuelle qui exprime la relation entre l'Intellect et l'Âme, renforcée par la comparaison avec la formation de l'embryon: l'Intellect, principe mâle et actif, correspond au sperme, tandis que l'Âme, féminine et passive, joue le rôle de réceptacle.

¹¹⁹⁸ S. 2: 17. Le texte coranique porte *istawqada* au lieu de *awqada* et *bi-nūrihim* au lieu de *bi-nūrihi*.

38. L'Épître de la bougie,

symbole de l'Unicité et de ses dignitaires selon la troisième voie¹¹⁹⁹.

Ismā'il at-Tamīmī a dû composer cette épître, qui ne porte aucune date, encore du vivant d'al-Hākim, puisqu'il affirme l'avoir soumise à son approbation.

À la suite de Ḥamza¹²⁰⁰, l'auteur développe l'allégorie de la bougie, symbole du *Tawḥīd*. L'image de la bougie et de la chandelle, très répandue dans la poésie arabo-persane ainsi que dans le soufisme¹²⁰¹, était manifestement inscrite au répertoire des *du'āt* ismaéliens, puisque Ḥamza et Tamīmī nous apprennent que son explication faisait partie de l'enseignement dans les *Maḡālīs al-ḥikma*¹²⁰². L'introduction de la présente épître confirme d'ailleurs qu'elle relève de la "science de l'exégèse" et que par conséquent, tout comme la religion ésotérique (*al-bāṭin*) dont elle dépend, elle se trouve désormais dépassée par la manifestation de la science unitaire.

Aussi, l'auteur se propose de reformuler l'image de la bougie "selon la troisième voie": les cinq composantes de la bougie figurent les cinq hypostases majeures de la cosmologie élaborée par Ḥamza, ainsi que leurs incorporations à l'époque d'al-Hākim. Chaque composante est indispensable au perfectionnement de l'ensemble, qui forme une unité parfaite et harmonieuse: le *Tawḥīd*.

Le traité aborde le thème délicat du druzisme comme "troisième voie", distincte de l'islam légalitaire et ésotérique. Il le fait en des termes ambigus qui permettent deux lectures opposées: la doctrine unitaire comme couronnement du *ẓāhir* et du *bāṭin*, formant avec ces deux "bases" une sorte de triade, ou au contraire, la doctrine unitaire comme dépassement du *ẓāhir* et du *bāṭin*, abrogés par la manifestation de l'Unicité. Cette ambiguïté, qui nous paraît plus grande chez Tamīmī que sous la plume de Ḥamza¹²⁰³, continue à alimenter de nos jours le débat sur la nature du druzisme comme *maḏhab* islamique ou comme *maslak* situé en-dehors de l'islam¹²⁰⁴.

* Cet écrit a été soumis à sa divine Majesté et il a été approuvé sur ordre de Notre-Seigneur al-Hākim, le Sage. Nous connaissons le sens réel (des lettres) *bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi*. * 711

Ô Notre-Seigneur, ô notre Maître, ô notre Espoir, il n'y a point de Dieu en-dehors de toi, ni d'Adoré autre que toi! Nous te soumettons ce

¹¹⁹⁹ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), II, pp. 5-8, 291-293.

¹²⁰⁰ Voir *supra*, n° 18, pp. 342-343.

¹²⁰¹ G. J. H. Van Gelder, "Sham'a", *EF*, IX, p. 290; J. T. P. De Bruijn, "Candle. II: Imagery in poetry", *Encyclopaedia Iranica*, IV, Londres / New York 1990, p. 751. On pourrait aisément lui trouver des antécédents et des parallèles dans la littérature chrétienne, grecque, syriaque et arabe.

¹²⁰² Cf. de Sacy (1838), II, p. 5.

¹²⁰³ Voir *supra*, p. 70.

¹²⁰⁴ Sur ce débat, qui commença dans les années soixante et est toujours en cours, voir Schenk (2002), pp. 171-183.

que tu connais beaucoup mieux et dont tu es bien plus instruit que le groupe d'Unitaires qui ont voulu cette "Épître de la bougie". Elle relève de la science de l'exégèse ('ilm at-ta'wīl) et appartient au jour d'hier¹²⁰⁵. Mais le jour d'hier est passé, avec la science qui s'y rapporte; le jour d'aujourd'hui est arrivé, avec ses propres modalités, comme tu l'as ordonné et décrété, alors qu'on ne peut s'opposer à tes commandements.

Dès lors, le serviteur Ismā'il b. Muḥammad at-Tamīmī, le propagandiste, l'allié de l'esclave de Notre-Seigneur, le Résurrecteur de cette époque, Ḥamza b. 'Alī b. Aḥmad, a composé cette épître selon la troisième voie, qui est la voie de l'Unicité. Il l'a présentée au Seigneur, dans l'espoir qu'il veuille accorder les mêmes bienfaits qu'auparavant et qu'il donne généreusement ses ordres divins comme il l'entend, car sa bienveillance est immense. Elle est à la gloire de celui qui a fait paraître son Unicité en installant ses dignitaires et qui a dévoilé sa magnificence par différentes catégories de signes (*marātib āyātihi*)¹²⁰⁶, en formulant des symboles (*amṭāl*) afin que les gens doués d'intelligence puissent l'adorer. Il le dit ainsi: *Seuls réfléchissent ceux qui sont doués d'intelligence*¹²⁰⁷.

La bougie, complète avec toutes ses composantes, a été établie comme une image de l'Unicité pure. Le mot *faṣam'a*¹²⁰⁸ se compose de cinq lettres, ce qui se réfère aux cinq substances¹²⁰⁹ cachées (*maknūna*), à savoir la Volonté, le Vouloir, la Parole, le Devançant et le Suivant: celles-ci constituent la bougie de l'Unicité. Sous un autre aspect, la cire ne peut brûler sans le coton (de la mèche), ni le coton sans la cire. * La bougie ne peut s'appeler "une bougie parfaite", dont la lumière permet de s'éclairer, que quand on y met le feu. La flamme qu'elle émet, est à la fois subtile et dense. Sa partie subtile est la langue de feu tout au-dessus, d'une couleur rouge mêlée de bleu, qui tantôt disparaît, tantôt se manifeste: il y a là référence au Résurrecteur de cette époque, Ḥamza b. 'Alī b.

* 712

¹²⁰⁵ L'opposition entre *hier*, lorsque régnait l'islam ésotérique (le *bāṭin* ismaélien), et *aujourd'hui*, l'ère nouvelle de la manifestation du *Tawḥīd*, est chère à Ḥamza; voir *supra*, n° 10, p. 220; n° 18, p. 346.

¹²⁰⁶ Cela signifie sans doute que la divinité s'est manifestée aux hommes non seulement en revêtant elle-même une enveloppe charnelle, mais également par l'intermédiaire de la hiérarchie (*marātib*) des dignitaires (*ḥudūd*) et à l'aide de symboles et d'allégories, telles qu'elles figurent dans les "livres révélés", notamment dans le Coran. Sur l'attitude ambiguë des auteurs druzes envers le Coran, voir *supra*, pp. 71-72, ainsi qu'*infra*, p. 446 n. 1225.

¹²⁰⁷ Il y a contamination entre deux versets: *wa mā yaḍḍakkaru illā ulū al-albābi* (S. 2: 269, 3: 7) et *innamā yataḍḍakkarū ulū al-albābi* (S. 13: 19, 39: 9).

¹²⁰⁸ Une fois de plus, le caractère forcé de ces spéculations cabalistiques est manifeste: ici l'auteur a dû ajouter au mot *ṣam'a* la conjonction *fa* afin d'obtenir un total de cinq lettres!

¹²⁰⁹ Ou "joyaux", compte-tenu du double sens du mot *ḡawhar*; voir *supra*, p. 439 n. 1190.

Aḥmad. En revanche, la partie de la flamme qui brûle la cire se réfère à son Argument, Ismā'il b. Muḥammad b. Ḥāmid¹²¹⁰. La cire symbolise la Parole, Muḥammad b. Wahb¹²¹¹, et le coton le Devançant Salāma b. 'Abd al-Wahhāb¹²¹². La cuvette (*ṭast*) qui forme le chandelier (*ḥasaka*) se réfère au Suivant 'Alī b. Aḥmad as-Sammūqī¹²¹³. Ce sont là les cinq dignitaires, dont deux sont denses (*kaṭīf*) et deux subtils (*laṭīf*). Les deux subtils correspondent au feu et à la cire, les deux denses au coton et au chandelier, tandis que la langue de feu est une substance subtile qui leur est à la fois intérieure et extérieure: c'est elle qui professe l'Unicité du Seigneur d'une manière véritable; c'est Dū Ma'a¹²¹⁴ dont le cœur est avec (*ma'a*) le Seigneur, sans être séparé de lui, et qui indique la voie vers l'Unicité pure, le principe de la procession et le but du retour de toutes choses.

La bougie ne se trouve que chez les hommes les plus puissants et les plus riches, qui s'en servent couramment. D'une façon identique, les savants ne connaissent l'Unicité qu'à partir de ces cinq dignitaires. N'étant pas en droit de négliger la connaissance d'un des leurs, ces savants sont familiers avec leurs différents rangs et savent qui est le plus éminent parmi eux. Lorsqu'un homme quelconque fait seulement usage de feu, il ne dit pas: "je me suis servi d'une bougie"; s'il fait usage de feu et de cire, il ne dit pas encore: "je me suis servi d'une bougie". Mais quand le feu, la cire et le coton se trouvent réunis, alors il dit: "je me suis servi d'une bougie". Toutefois, la bougie demeure toujours seule et il lui faut un support pour la porter. En effet, à défaut de chandelier pour la porter, il lui manque encore un élément. Dès qu'un chandelier la complète, elle devient tout à fait parfaite: on pourra éclairer la maison avec elle et celui qui s'en sert en tirera tout le profit. Dressée au milieu des hommes, elle se réfère à l'Unicité. Il en est de même de l'Unicité: lorsqu'un homme ne connaît que le Résurrecteur de cette époque, il ne peut se tenir en face de lui à cause de sa subtilité, puisque ce dernier est pareil à la fine langue de feu; s'il connaît son Argument, qui * est l'Âme Universelle, il ressemble à celui qui a seulement allumé du feu; s'il connaît la Parole, il ressemble à celui qui a allumé du feu et de la cire; mais s'il connaît le Devançant, qui correspond à l'image du coton, il complète l'allumage de

* 713

¹²¹⁰ Il s'agit donc de l'auteur Tamīmī lui-même, incorporation de l'Âme Universelle ou du Vouloir!

¹²¹¹ Dont on trouvera la lettre d'investiture *supra*, n° 21.

¹²¹² Sa lettre d'investiture semble perdue: voir *supra*, p. 366 n. 908.

¹²¹³ Il s'agit de Bahā' ad-Dīn al-Muqtanā, dont la lettre d'investiture constitue le traité n° 22.

¹²¹⁴ Un des noms de l'Intellect Universel et donc de Ḥamza b. 'Alī.

la bougie, en y joignant encore un chandelier pour la porter¹²¹⁵. Alors, les dignitaires de l'Unité sont au complet. À l'inverse, celui qui ne connaît pas ces cinq dignitaires, ignore l'Unité à notre époque et ne pourra la professer que d'une façon vaine. Que les Unitaires sachent bien cela, qu'ils le croient et qu'ils n'adorent pas le Seigneur sans connaissance.

Il est dit: *Telles sont les lois d'Allāh. Celui qui transgresse les lois d'Allāh se fait tort à lui-même*¹²¹⁶. Il y a référence à la troisième voie (*al-maslak at-tālīt*), lorsque le Coran énonce: *Une forte muraille percée d'une porte sera dressée entre eux*¹²¹⁷. La muraille, c'est la Loi et la porte le Fondement, comme dit l'Énonciateur: "je suis la cité de la science et 'Alī en est la porte"¹²¹⁸. Puis, le Coran ajoute: *à l'intérieur (bāṭin) se trouve la miséricorde (rahma)*, signifiant par là que la miséricorde est bien distincte du sens caché (*bāṭin*), et il poursuit: *tandis qu'à l'extérieur (ẓāhir) et en face, se trouve le châtement*¹²¹⁹. L'Énonciateur est le maître du sens apparent, le Fondement est le maître du sens caché et le Résurrecteur est le maître de la miséricorde¹²²⁰. Il dit encore: *De la terre, nous vous avons créés* — c'est-à-dire le sens apparent —; *en elle nous vous ramènerons* — c'est-à-dire le sens caché — *et d'elle nous vous ferons sortir une fois encore*¹²²¹, à savoir la sortie des Unitaires du sens apparent et du sens caché vers la troisième voie, qui est la voie de l'Unité.

Les hommes se divisent en trois classes¹²²²: les partisans du sens apparent que l'on nomme "musulmans", les partisans du sens caché que l'on nomme "croyants"¹²²³, et les partisans du Résurrecteur de cette époque que l'on nomme "Unitaires". Étudie attentivement, ô élève désireux d'apprendre, ces trois catégories, car il n'y en a pas de quatrième: il

¹²¹⁵ En d'autres termes, sa science ne sera parfaite que s'il connaît également le cinquième dignitaire: le Suivant, qui correspond au chandelier.

¹²¹⁶ S. 65: 1: *tilka ḥudūd Allāh*... Ce verset offre d'ailleurs une légitimation scripturaire de la notion ismaélienne et druze des *ḥudūd*, les dignitaires de la hiérarchie cosmique et religieuse.

¹²¹⁷ S. 57: 13. Ce verset, souvent cité par les chiïtes qui y retrouvent la distinction entre *ẓāhir* et *bāṭin* (voir *supra*, p. 422 n. 1116), permet aux Druzes de lire dans le Coran leur doctrine de la "troisième voie", les trois mots-clé — *ẓāhir*, *bāṭin* et *rahma* — y figurant côte-à-côte; cf. Firro (2001), p. 556.

¹²¹⁸ Célèbre *ḥadīṭ* chiite, cité e.a. par Kirmānī, *Rāḥat*, p. 575; cf. De Smet (1995), pp. 16-17; Assaad (1974), p. 163.

¹²¹⁹ S. 57: 13.

¹²²⁰ L'Énonciateur n'est autre que Muḥammad, le Fondement 'Alī et le Résurrecteur Ḥamza.

¹²²¹ S. 20: 55.

¹²²² Cf. Bryer (1975), p. 259; Schmucker (1979), p. 109.

¹²²³ Sur la distinction entre *muslim* et *mu'min*, voir *supra*, p. 176 n. 227; p. 334 n. 783.

y a la paire et l'unité qui se situe entre les deux. Tout homme qui prétend lui-même être un Unitaire et qui néanmoins reste attaché à quelque chose de la Loi, parle en vain et dit des mensonges: c'est un infidèle, un impie (*mulhid kāfir*). Tout adepte du sens caché, pratiquant l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*), qui prétend lui-même être un Unitaire, profère des paroles vaines et mensongères: * c'est un associateur et un impie qui associe autrui à Notre-Seigneur et s'oppose à lui. En effet, le sens caché est proche du sens apparent, de sorte qu'ils forment un couple. L'Assemblée (*mağlis*) a dit à ce sujet: "Sachez qu'Allāh a créé un couple de chaque chose¹²²⁴, afin que lui soit seul et unique, et que rien ne soit pareil à lui. Pour cette raison, il a créé pour vous le ciel et la terre, la terre ferme et la mer, la vérité et le mensonge, le doux et l'amer, le Devançant et le Suivant, l'Énonciateur et le Fondement, l'Imām et l'Argument, et beaucoup d'autres choses, pour parfaire l'Unicité avec une unité qui ne forme pas de couple". Dès lors, quiconque prétend professer l'Unicité, mais proclame le sens apparent et le sens caché, est un menteur. En revanche, celui qui, tout en obéissant au Résurrecteur de cette époque, s'engage sur la troisième voie, devient un Unitaire, parce qu'il s'est affranchi du couple et suit l'unité.

* 714

Ô lecteurs de cette épître, étudiez attentivement ces arguments et rapprochez-les de ce que vous avez entendu dans les Assemblées et lu dans le Livre révélé (*al-kitāb al-munzal*)¹²²⁵, afin que la Vérité vous apparaisse et que vous puissiez la suivre. Le Coran énonce par la langue de Muḥammad: *Nous avons fait descendre sur toi le Livre avec la Vérité*¹²²⁶. Le livre, c'est 'Alī; l'adressé est Muḥammad et la Vérité est le Résurrecteur: ils font trois et l'unité se situe entre le couple¹²²⁷.

Sachez que la cire provient des abeilles: les abeilles sont les propagandistes et le miel est la science de l'Énonciateur. La cire a été collectée à partir du miel et elle en a été séparée. De même, la Parole s'est éle-

¹²²⁴ Cf. S. 51: 49.

¹²²⁵ Le "livre révélé" est manifestement le Coran, au sujet duquel Tamīmī adopte la même attitude ambiguë que Ḥamza: tout en rejetant la validité du Coran comme source de connaissance — il n'engendre que les pseudo-sciences du *zāhir* et du *bāṭin* (cf. le traité n° 36) — il se réfère abondamment à des versets coraniques pour étayer ses thèses!; voir *supra*, pp. 71-72.

¹²²⁶ S. 4: 105.

¹²²⁷ Bien que l'auteur dise clairement que le *Tawḥīd* se démarque à la fois du *zāhir* et du *bāṭin*, au point de s'exclure mutuellement, tout ce passage se prête à deux lectures contradictoires: soit le Résurrecteur Ḥamza représente la quintessence du couple Muḥammad — 'Alī et le parachèvement de leurs doctrines respectives; soit il les réduit au néant en tant que principe d'unification qui anéantit en les "déchargeant" les deux pôles opposés. Certains druzes modernes semblent privilégier la première lecture; ainsi Firro (2001), p. 556; Swayd (1998), pp. 32-42.

vée au-dessus du rang de l'Énonciateur et du Fondement et elle a parcouru la troisième voie, qui est la voie de l'Unicité. D'une façon analogue encore, le coton procède d'une semence mise en terre: la terre est le Fondement, mais le coton est sorti de la terre et s'en est séparé. Ainsi, celui qui occupe ce rang, à savoir le Devançant, s'est séparé de la révélation exotérique (*tanzīl*) et de l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*). Il a augmenté sa position et il s'est élevé vers la troisième voie, qui est la voie de l'Unicité. Le chandelier est fait de cuivre; or le mot *nuḥās* ("cuivre") correspond également au mot arabe *duḥān* ("fumée")¹²²⁸, et c'est de fumée que le ciel a été créé¹²²⁹. De même, le Devançant confère l'influx (*madda*) * au Suivant, de sorte que toutes les choses denses ont été générées à partir de lui. Le chandelier a trois pieds, tout comme le Suivant a trois dignitaires qui lui sont attachés: le premier est *al-Ġadd* Ayyūb b. 'Alī, le deuxième est *al-Faṭḥ* Rifā'a b. 'Abd al-Wārīṭ, et le troisième est *al-Ḥayāl* Muḥsin b. 'Alī¹²³⁰. Ces cinq et les trois autres font en tout huit (dignitaires) disposés en couples, alors que la langue de feu se réfère à l'Unicité, puisque le Seigneur ne fait pas partie du nombre de ses serviteurs: bien au contraire, il demeure isolé d'eux. Voilà la bougie de l'Unicité.

* 715

La langue de feu et le feu même, ce sont *Dū Ma'a* et *Dū Maṣṣa*, l'un subtil, l'autre dense, ainsi que la Volonté et le Vouloir¹²³¹. Le Livre énonce au sujet des deux lumières: *Lumière sur lumière! Allāh guide, vers sa lumière, qui il veut*¹²³². La première lumière est le Résurrecteur de cette époque, la seconde est son Argument. *Allāh guide, vers sa lumière, qui il veut*: Allāh s'entend ici du Résurrecteur de cette époque; *Allāh guide, vers sa lumière, qui il veut*, à savoir celui à qui le Seigneur

¹²²⁸ *Nuḥās* signifie en persan à la fois "brass, melted brass" et "smoke without flame" (Steingass [1892] pp. 1389-1390).

¹²²⁹ Une glose du ms. γ (fol. 133a) précise: "la fumée est la matière (*mādda*) des quatre éléments" (cf. *supra*, p. 366 n. 906). Elle correspondrait alors à la *hayūlā* telle qu'elle est décrite par Ḥamza et Tamīmī; voir *supra*, p. 269 n. 605.

¹²³⁰ Si la triade ismaélienne *al-Ġadd*, *al-Faṭḥ* et *al-Ḥayāl* apparaît à plusieurs reprises dans les *Rasā'il al-Ḥikma*, il n'en va pas de même des personnages censés les incorporer à l'époque d'al-Ḥākim et de Ḥamza: ils nous sont inconnus par ailleurs. Le "Catéchisme" druze, en posant la question: "Qui sont les pieds du chandelier?", se réfère manifestement au présent traité. Mais la réponse est bien différente: au lieu de Ayyūb, Rifā'a et Muḥsin sont nommés Jean, Marc et Matthieu; voir Azzi (1992), §§ 50-51, p. 276; Branca (1996), §§ 47-48, pp. 48, 93. Comme le remarque correctement Azzi (1992), p. 276 n. 47, les Druzes font correspondre ces trois Évangélistes respectivement à l'Âme, à la Parole et au Devançant, soit à Ismā'īl at-Tamīmī, Muḥammad b. Wahb et Salāma b. 'Abd al-Wahhāb (alors que Luc, non mentionné ici, correspond au Suivant, Bahā' ad-Dīn al-Muqtanā). Mais qui sont alors nos trois inconnus?

¹²³¹ Ou l'Intellect et l'Âme, Ḥamza et Tamīmī.

¹²³² C'est le célèbre verset de la lumière, S. 24: 35.

inspire la parole par l'entremise de son Argument, afin que sa parole vivifie celui qui l'entend, tandis que le Vouloir le devance.

Voilà la description de la bougie de l'Unicité: tout homme en face de qui elle s'allume, voit clair et est bien guidé. Ce discours n'est pas le produit de mes propres forces et capacités, mais il est plutôt le fruit de l'influx que le Seigneur fait parvenir au Résurrecteur de cette époque, puis, après lui, à son misérable et pauvre serviteur. Aussi, toutes les vérités qu'il contient, sont dues à l'assistance du Seigneur et aux bienfaits du Résurrecteur de cette époque. En revanche, les fautes et les erreurs qui s'y trouvent, doivent être imputées au serviteur humble et misérable¹²³³. Il demande donc pardon au Seigneur et il l'implore de renforcer la grâce qu'il lui a témoignée et de la perpétuer, si Notre-Seigneur le veut, car de lui dépend le succès. Sa paix, son salut et ses souhaits soient avec celui qu'il a privilégié parmi toutes les créatures, le Résurrecteur de cette époque, l'Imām suprême, la Lumière parfaite. Sa paix soit avec les dignitaires supérieurs et psychiques (*naḥsānīyīn*)¹²³⁴, ainsi que la miséricorde du Seigneur et ses bénédictions. C'est son aide que j'invoque.

* Fin du "Traité de la bougie, symbole de l'Unicité et de ses dignitaires selon la troisième voie". Il a été soumis à sa Majesté divine et il a été approuvé. Louange à Notre-Seigneur seul et grâce à son serviteur, l'Imām, le Guide. * 716

¹²³³ Cette conclusion témoigne une fois de plus de la modestie de Tamīmī; voir *supra*, p. 421 n. 1108.

¹²³⁴ Voir *supra*, p. 194 n. 288.

39. Le droit chemin et la bonne direction¹²³⁵

Cette épître en prose rimée, qui ne porte aucune date, fut probablement écrite (peu) après la disparition d'al-Ḥākim et de Ḥamza¹²³⁶. En leur absence, l'auteur Ismā'īl at-Tamīmī exhorte les Unitaires à respecter leurs engagements, à conserver scrupuleusement la Sagesse telle qu'elle fut enseignée par Ḥamza et à agir selon les principes de la doctrine unitaire. Le retour triomphal d'al-Ḥākim (et de Ḥamza) ne pourra tarder: l'Heure est imminente et ce n'est pas le moment de s'endormir.

Dans la partie introductive, Tamīmī expose clairement sa relation, en tant qu'incorporation de l'Âme Universelle, avec l'Intellect Ḥamza. L'influx émanant de la lumière de Notre-Seigneur transmet la Sagesse à l'Intellect, qui la fait jaillir à son tour sur l'Âme. L'Intellect et l'Âme forment un couple, de sorte que Tamīmī est "l'épouse" de Ḥamza: il reçoit de lui la Sagesse avant de l'enseigner aux dignitaires inférieurs.

* Texte d'al-Muḡtabā, l'Énoch de cette époque, l'Idrīs de ce temps, l'Hermès suprême, l'Âme Universelle, l'Argument pur qui donne satisfaction, l'Argument de l'Imām qui est le Résurrecteur de cette époque¹²³⁷. Que sa paix et sa miséricorde soient sur nous! * 717

Louange à Notre-Seigneur al-Ḥākim *bi-dātīhi*, qui est isolé de ses créatures, qui montre le droit chemin à ses serviteurs, les Unitaires qui lui sont obéissants, et qui conduit par sa connaissance ses fidèles amis dans la bonne direction. Les âmes de ses amis les croyants sont rassurées par lui; il illumine de sa lumière le cœur des gnostiques et les langues des véridiques attestent son Unicité. Les intelligences ne sont pas en mesure de saisir sa quiddité (*kayfiya*) et cette incapacité à atteindre sa limite les surprend. Aussi, leur impuissance les oblige à reculer, leur tentative de le percevoir ayant totalement échoué. Elles reconnaissent alors leur échec, après avoir renoncé à aller jusqu'au bout, vu leur incapacité et leur impuissance à atteindre son ipséité (*huwīya*) et son essence (*dātīya*)¹²³⁸, à l'exception de ce qu'il leur a imparti de son Unicité et de sa connaissance, sans que pour autant son essence partage l'essence des

¹²³⁵ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), II, pp. 71-72, 235-236, 321-326, 427, 460-461, 618-619. Un des plus anciens traités ismaéliens qui soient parvenus jusqu'à nous porte le même titre: *Kitāb ar-Ruṣd wa l-hidāya*, attribué à Ibn Ḥawṣab Maṣṣūr al-Yaman; cf. Poonawala (1977), p. 34; Daftary (2004), p. 117.

¹²³⁶ De Sacy (1838), II, p. 321, est du même avis.

¹²³⁷ Tamīmī reçoit ces mêmes titres en son diplôme d'investiture (*supra*, n° 20). Le Résurrecteur et l'Imām se réfèrent à Ḥamza.

¹²³⁸ L'incapacité dans laquelle se trouvent l'Intellect et les intelligences humaines à concevoir le Principe, ainsi que le désarroi qui en résulte, sont des thèmes récurrents dans le néoplatonisme ismaélien, évoqués à maintes reprises dans les écrits de Ḥamza; voir *supra*, p. 393 n. 1006.

créatures (*lā dātīya fi d-dār*) ou que les attributs lui soient applicables. Il a établi envers les hommes la preuve (*huğğā*)¹²³⁹ de son existence et il a envoyé parmi eux ses propagandistes et ses dignitaires. Il est apparu au milieu des hommes, tout puissant par sa force divine, triomphant de tous les adversaires de la Vérité et assistant ses amis par son existence même.

Gloire à lui, qui est le premier et le dernier, le caché et l'apparent¹²⁴⁰. Aucune époque n'est exempte de lui; aucun lieu n'est vide de sa lumière, Lui, le Dieu existant, al-Ḥākim, l'Adoré, qui n'est absent à aucun moment et qui a plus droit à l'existence que tous les êtres.

Instaurateur de toutes choses et maître des fins dernières et des origines, il a créé l'Intellect de sa lumière pure, par sa force divine, sans employer aucun instrument, sans suivre un modèle préétabli. Il a produit en l'Intellect toutes les choses d'un seul coup; il a relié (*'aqala*)¹²⁴¹ par lui toutes les créatures; il a fait de lui la base (*aṣl*) de tous les êtres instaurés; il l'a inspiré * par sa puissance divine et par son influx (*mādda*) suprême; il l'a prémuni contre toute défaillance; il l'a rendu présent en chaque siècle et à chaque époque, et il a fait de lui la cause des êtres. Il l'a établi comme la cause de toutes choses, puisque les dignitaires spirituels se tournent vers lui en tant que but ultime de ceux qui montrent sa voie. Puis, il m'a produit à partir de l'Intellect, par la force de son instauration et de son influx¹²⁴². Il a fait de moi son Suivant, son Argument, son épouse¹²⁴³, celui qui reçoit sa forme, le dépositaire de son secret et de sa Sagesse. Il a fait émaner sur moi sa lumière et sa bénédiction. Il a produit à partir de moi les dignitaires de sa prédication. Il m'a établi comme son Occident (*mağrib*), par rapport à sa lumière et à son émanation qui rayonnent de l'Orient (*ašraqa*)¹²⁴⁴. Les sciences spirituelles et la Sagesse sublime qui rayonnent à l'Orient sont propulsées par la puissance divine à partir de l'Intellect. Je suis l'Âme, et mon rang par rap-

* 718

¹²³⁹ Ou "l'Argument", désignant alors l'auteur lui-même: Tamīmī, manifestation de l'Âme Universelle.

¹²⁴⁰ Cf. S. 57: 3.

¹²⁴¹ L'auteur fait allusion au sens étymologique du mot *'aql* ("intellect"), dérivé du verbe *'aqala* ("lier, attacher"): l'Intellect réunit, "relié" les Idées ou archétypes qui constituent son essence. Ceci est clairement exprimé dans le *Kitāb an-Nuqaṭ wa d-dawā'ir* (Seybold [1902], p. 8); cf. Schmucker (1979), p. 119; de Sacy (1838), II, p. 108 n. 2.

¹²⁴² Ce passage soudain de la troisième à la première personne produit un effet étrange dans un exposé cosmologique! L'auteur parle ici de lui-même en tant qu'incorporation de l'Âme Universelle.

¹²⁴³ L'Intellect et l'Âme forment un couple masculin-féminin; voir *supra*, pp. 50-52.

¹²⁴⁴ En d'autres termes: tout comme la lune reçoit sa lumière du soleil, l'Âme est illuminée par l'influx émanant de l'Intellect; cf. de Sacy (1838), II, p. 95 n. 2.

port à l'Imām qui guide dans la bonne direction¹²⁴⁵, est pareil au rang de la lune par rapport au soleil.

Ô Unitaires, écoutez le texte (*naṣṣ*) de la Sagesse, afin que vous soyez heureux. Glorifiez, tout en l'écoutant, votre Seigneur, qui est votre point de référence et que vous adorez. Remerciez son serviteur, l'Imām de votre époque, vers qui vous vous tournez et dont vous suivez l'exemple. Joignez la gratitude que vous me devez à celle que vous devez à lui, ainsi qu'à tous les autres dignitaires. Aspirez à rechercher la science et ne ménagez aucun effort. Précipitez-vous vers l'esprit vivificateur et hâtez-vous vers les navires du salut. Heureux celui qui a vidé son esprit et son cœur pour rechercher la Sagesse, qui laisse émaner sa lumière sur son intelligence et son cœur, et qui désire ardemment, avec toute la force dont il est capable, de s'entretenir avec les purs serviteurs d'Allāh¹²⁴⁶. Bienheureux, celui qui a fait de la Sagesse un lieu de séjour pour son cœur, qui considère sa poursuite comme le gain le plus précieux et qui l'a enfermée comme une chose sacrée dans une forteresse, à l'abri de ceux qui en sont indignes, bien que leurs oreilles soient frappées de surdité et que leurs cœurs et leurs yeux soient aveugles. Aussi, aspirez à tout moment à acquérir la science; désirez la compagnie des gens doués d'intelligence et la conversation avec eux. Gagnez le bien et les bénédictions. Que personne d'entre vous ne se croit dispensé, à base de ce qu'il a appris par cœur, d'étudier la Sagesse et de rechercher continuellement ses bienfaits; qu'il ne se contente pas de ce qu'il sait et qu'il ne s'en tienne pas tranquillement à ce qu'il a compris, en disant: "je n'ai plus besoin de me fatiguer et de pousser ma quête plus loin", car une telle attitude engendre impuissance et défaillance. Or, une épée tranchante, brillante et luisante, qui reste trop longtemps dans le fourreau, commence à rouiller et à se détériorer, * et il se peut que son tranchant s'ébrèche. Quiconque voudrait la porter, n'en tirerait aucun profit; celui qui voudrait la polir, aurait grande peine à la remettre en état. De même l'âme noble (*an-nafs aš-šarīfa*)¹²⁴⁷, qui est devenue brillante (*tağawharat*)¹²⁴⁸ et pure, qui a attesté l'Unicité de son créateur et qui a cru, dès qu'elle s'éloigne de la Miséricorde et se prive de sa nourriture, qui est la lumière de la Sagesse, retombe dans l'égarement après avoir été guidée

* 719

¹²⁴⁵ Il s'agit bien sûr de Hamza b. 'Alī.

¹²⁴⁶ Cet usage du nom *Allāh* pour désigner la divinité est peu fréquent dans les textes druzes. Il s'avère même en contradiction avec l'enseignement de Ḥamza; voir *supra*, pp. 83, 128.

¹²⁴⁷ Voir *supra*, p. 439 n. 1189. C'est le thème platonicien, bien connu en islam, du polissage du miroir de l'âme; cf. Jouanneau (2003), pp. 69-84.

¹²⁴⁸ Voir *supra*, p. 439 n. 1190; p. 440 n. 1195.

dans la bonne direction, et elle redevient ignorante, après avoir été pieuse.

Par Allāh, par Allāh! Ne renoncez pas à la Sagesse après l'avoir recherchée. Regardez ceux qui vous ont devancés et qui ne sont plus là. Réveillez-vous de l'insouciance du sommeil; ne retombez pas dans l'égarement après avoir été sur le bon chemin. Car un argument probant a été établi contre tous les hommes, une preuve est apparue aux regards et il s'est passé parmi vous ce qui ne s'était passé dans aucune communauté antérieure. Que la plupart d'entre vous, après avoir précédé les autres, ne retournent point en arrière. Ne retournez pas sur vos pas après avoir tenu les devants. Restez attachés au pacte et à l'engagement. Avancez promptement (*šammirū 'an sāqin*)¹²⁴⁹ dans la poursuite de la Sagesse. Après avoir cru, ne retournez pas à l'hypocrisie. Répondez au Propagandiste¹²⁵⁰ lorsqu'il vous appellera, écoutez sa convocation lorsqu'il vous convoquera: celui qui lui répondra en obéissant, qui s'avancera vers lui avec humilité, et qui se familiarisera avec sa science en l'écoutant, recevra de la lumière de la Sagesse une lueur éclatante et une science bénéfique. Ils seront appelés d'ici peu, mais la plupart d'entre eux se détourneront sans répondre. Ceux qui viendront après eux seront aussi appelés, comme vous l'avez été, vous et vos pères. S'ils répondent comme vous avez répondu, s'ils écoutent comme vous avez écouté, s'ils se résignent à la volonté du Seigneur comme vous l'avez fait, s'ils puisent à la lumière de la Sagesse comme vous y avez puisé, alors ils seront délivrés des doutes comme vous en avez été délivrés. En revanche, ceux d'entre eux qui se détourneront du chemin, qui s'engageront sur la voie de la Vérité sans avoir recours à un guide, qui, après avoir acquis la connaissance et l'existence, reviendront à les nier et à les rejeter, et qui, après avoir attesté l'Unité retourneront vers le culte du néant, subiront le même sort que les communautés antérieures.

Ne vous fiez pas au répit qui vous est accordé, de sorte que l'insouciance s'empare de vous. Tenez-vous prêts pour la manifestation, car elle viendra au moment où l'on s'y attendra le moins. Le savant unitaire se réveillera alors, mais le négateur infidèle n'y prêtera aucune attention.

¹²⁴⁹ Littéralement: "retroussez les pans de votre robe pour avoir les jambes dégagées et marcher plus vite" (Kazimirski [1860]. I, p. 1267).

¹²⁵⁰ Les gloses du ms. 7 (fol. 138a) identifient ce Propagandiste avec al-Muqtanā et mettent tout le passage qui va suivre en rapport avec sa prédication. Ainsi, les mots "ils seront appelés d'ici peu" sont glosés: "cela se réfère à la prédication d'al-Muqtanā", et la phrase "Ceux qui viendront après eux seront aussi appelés" porte la glose: "lors de la seconde prédication d'al-Muqtanā". J'ignore si Tamīmī se réfère ici à ce propagandiste, dont le nom n'apparaît pas dans la présente épître; voir note suivante.

Ne vous rendormez pas après vous être réveillés; ne renoncez pas à agir après vous être levés. * Celui d'entre vous qui renoncerait, ressemblerait à un homme qui voyage en compagnie d'un grand nombre de personnes, une masse de gens voulant se rendre dans un certain pays. La nuit les ayant surpris alors qu'ils sont toujours en route, ils s'arrêtent dans un grand désert, une steppe aride que seuls leurs guides connaissent. Ils installent leur campement dans ces larges espaces et font halte en ces endroits isolés. L'homme, après avoir un peu dormi au début de la nuit, reste ensuite longtemps éveillé¹²⁵¹, en attendant le matin et en guettant la pointe de l'aurore, de peur de se trouver séparé de son groupe et de ses compagnons. Mais finalement le sommeil a raison de lui et il s'endort, car la nuit lui a semblé très longue et sa fin très éloignée. Alors le jour se lève, tandis qu'il dort encore, et la troupe se met en marche, sans qu'il se réveille. Le guide ayant pris la route avec eux, tous s'éloignent du campement. Quand l'homme se réveille de son sommeil et de sa torpeur, il ignore où sont ses compagnons de route. Il reste seul dans un profond désespoir, sans trouver quelqu'un de sa connaissance, sans entendre le moindre bruit en cette solitude, sans y rencontrer un compagnon, ni un guide qui pourrait lui indiquer le chemin. Quel sera son état en cette solitude, n'ayant plus aucun espoir de rejoindre ses compagnons de route?

Ô Unitaires, prenez garde de ne pas vous laisser vaincre par la somnolence. Attendez-vous à la manifestation de la Vérité, à chaque époque, à tout moment. Ne cédez pas à la nonchalance après la recherche et l'effort. Cueillez les fruits de la Sagesse de ses arbres et jardins, buvez l'eau vivifiante à ses sources et fontaines¹²⁵², car les difficultés liées aux vérités de la Sagesse ont été levées pour vous et leurs serrures et cadenas vous ont été ouverts. Ne soyez donc pas comme ceux qui disent: "Nous entendons", alors qu'ils n'ont rien entendu, ou qui disent: "Nous croyons", alors qu'en réalité la plupart d'entre eux sont des associateurs.

Des émissaires sont venus vers vous et des propagandistes vous ont été envoyés. Les vents de la Miséricorde (*ar-Raḥma*)¹²⁵³ ont soufflé sur toutes les contrées; les nuages de la grâce se sont dispersés dans toutes

¹²⁵¹ Les gloses situent l'image du voyageur dans le cadre de la *da'wa* d'al-Muqtanā: "L'homme... reste ensuite longtemps éveillé" (gl. "à l'époque de la prédication d'al-Muqtanā" [fol. 138b]). Puis cela continue: "il s'endort" (gl. "après l'occultation [*ḡayba*] d'al-Muqtanā"); "la nuit" (gl. "après l'occultation d'al-Muqtanā jusqu'à la Résurrection") [fol. 139a]). De Sacy (1838), II, p. 326, en déduit que la *da'wa* d'al-Muqtanā n'aurait commencé qu'après la rédaction de ce traité, et donc postérieurement à la disparition d'al-Ḥakīm et de Ḥamza. Quoi qu'il en soit, la mention de la *ḡayba* d'al-Muqtanā, survenue en 434 (1042-1043), offre un *terminus post quem* pour la datation de ces gloses.

¹²⁵² L'eau comme image de la Sagesse salvatrice a été souvent invoquée par Ḥamza; voir *supra*, p. 133 n. 41.

¹²⁵³ La Miséricorde n'est autre que la doctrine unitaire; voir *supra*, p. 445 n. 1217.

les directions et les pluies abondantes de la Sagesse sont tombées sur toutes les terres, de sorte que sa pluie a arrosé * les plaines et les montagnes, que les torrents et les rivières ont grossi, et que sa pluie et son eau ont pénétré dans la terre pure. Toutefois, la fange insalubre ressort de la terre par son manque de perméabilité et de pureté. Méditez ces images et glorifiez votre Seigneur pour vous avoir délivrés des sectes (*ṭawā'if*) de l'infidélité et de l'errance. Il vous a donné une lumière qui vous permet de vous diriger au milieu des hommes et il vous a dispensés des problèmes qu'éprouvent les ignorants et ceux qui pratiquent le raisonnement par analogie (*qiyās*)¹²⁵⁴. Ainsi, vos intelligences ont été purifiées, vos âmes ont été nettoyées et votre force de pénétration neutralise celle de tous les autres hommes, car vous connaissez les vérités des choses dans tous les cycles et toutes les ères. La lumière pourrait-elle être perçue, si ce n'est avec des yeux en bonne santé? La Vérité pourrait-elle être connue, si ce n'est par des intelligences pures et éminentes? S'il ne vous avait pas délivré du monde de l'ignorance, vous n'auriez pas accepté la lumière des influences (*ātār*) de l'Intellect. En outre, vous habitez la terre bénie et pure, pour vous permettre de recevoir les sciences divines et les substances intellectuelles, de vous unir aux dignitaires supérieurs, de répondre à la prédication du Guide, le Mahdī¹²⁵⁵, et de vous détourner de toutes les sectes, des associateurs et des réfractaires.

Voici le sens de "la terre fangeuse et insalubre": il réside dans le fait qu'ils ignorent la science et celui qui la détient, qu'ils s'unissent entre eux à base de leur impiété et de leur ignorance, qu'ils renient leur Seigneur et leur Imām, et persistent dans leur égarement et leur rébellion. N'ayez envers eux aucune sympathie et ne vous fiez pas à eux, car s'ils réussissent à vous vaincre, ils n'auront aucune pitié de vous, ils vous éloigneront de votre bonheur et ils vous dépouilleront avec leurs mains et leurs langues. Il vous incombe donc de veiller vous-mêmes que leur impiété ne vous porte aucun dommage, puisque vous êtes croyants, ni leur reniement, puisque vous avez répondu à l'appel, ni leur ignorance, puisque vous savez.

Adeptes de la Sagesse, acceptez-la, faites un effort continuels afin de la protéger et de la prémunir contre ceux qui ne la détiennent pas. Or, la Sagesse possède des prémisses (*awā'il*), des divisions (*fuṣūl*), des vérités (*ḥaqā'iq*) et un résultat (*maḥṣūl*)¹²⁵⁶. Laissez-vous guider par elle pour

¹²⁵⁴ Le *qiyās* était considéré par Ḥamza comme un mode de raisonnement inauguré par Iblīs; voir *supra*, p. 291 n. 656.

¹²⁵⁵ À savoir Ḥamza b. 'Alī.

¹²⁵⁶ Selon les gloses du ms. (fol. 141a), les *prémisses* sont "les quatre livres" (sans doute les Psaumes, la Thora, l'Évangile et le Coran), les *divisions* sont les *mağālis*, alors que les *vérités* et le *résultat* se réfèrent aux *siğillāt*, les édits promulgués par al-Ḥākīm.

acquérir la connaissance du signifiant (*dālīl*), du signe (*dalīl*) et du signifié (*madlūl*)¹²⁵⁷. Laissez-vous guider par le signe et parcourez le secret du chemin, car les chemins de la Vérité apparaissent clairement à ceux qui s’y engagent, les portes de la Miséricorde * sont ouvertes à ceux qui les cherchent, les sources de la Sagesse coulent pour ceux qui viennent s’y abreuver, les dignitaires de la prédication cheminent parmi tous les hommes afin de diriger ceux qui se laissent guider sur le droit chemin. La lumière est apparue à quiconque désire l’apercevoir et la sommation a pu être entendue par tout le monde, sauf par ceux qui sont sourds d’oreille. * 722

Prenez garde! Prenez toutes vos précautions avant que ne descende le décret, avant que le malheur ne tombe sur les défaillants et que l’impie ne dise: “Plût à Dieu qu’après cela il soit possible de revenir en arrière”. Or, ses paroles ne seront pas reçues, ses excuses ne lui serviront à rien, une fois que le revirement (*ḥadaṭān*)¹²⁵⁸ aura eu lieu, que le Résurrecteur de cette époque se sera levé avec l’épée de Notre-Seigneur al-Ḥākim, qu’il tuera les infidèles et les rebelles et qu’il rendra les femmes veuves et les petits enfants orphelins. Voilà le jour qui vous a été promis et que vous attendez. En ce jour vous devrez comparaître: aucun de vos secrets ne nous restera caché. La disgrâce et le châtement incomberont aux impies, mais les Unitaires recevront leurs récompenses et leur rétribution. En ce jour, les croyants sincères seront heureux et les Unitaires jouiront de la félicité. Tenez-vous prêts, soyez parmi ceux qui l’attendent avec impatience. Unissez-vous aux dignitaires de la religion, et continuez à être sincères et honnêtes envers vos frères unitaires.

Assemblée d’amis, écoutez bien le texte de cette épître, dont je suis l’auteur et que j’ai intitulée “Le droit chemin et la bonne direction”, car grâce à elle les élèves pourront trouver le droit chemin, les croyants seront dirigés dans la bonne direction et les savants pourront se familiariser avec son contenu, avec l’aide de Notre-Seigneur et de l’influx (*ifāda*) de l’Imām de son époque. Prenez-en bien soin, comme moi je prends soin de vous.

Le salut et la glorification appartiennent à Notre-Seigneur seul, et la reconnaissance est due au Résurrecteur de son époque, son serviteur.

¹²⁵⁷ Ces termes impliquent une théorie du signe et de la signification d’inspiration stoïcienne, commune aux *falāsifa* et aux théologiens ismaéliens; cf. De Smet (1995), p. 70. À en croire l’interprétation de Makarem (1974), pp. 96-97, *dālīl* se référerait au “Guide” Ḥamza, *dalīl* à ses écrits (les *Rasā’il al-Ḥikma*) et *al-madlūl* à la Sagesse.

¹²⁵⁸ Ce “revirement” est la parousie d’al-Ḥākim, la “Résurrection” (*al-qiyāma*) comme l’explique la glose du ms. J (fol. 141b).

40. Poème de l'Âme¹²⁵⁹

Par cette *qaṣīda mīmīya* (poème rimant en *mīm*) d'Ismā'īl at-Tamīmī, écrite en mètre *ṭawīl* et qui s'inscrit dans la tradition de la poésie religieuse ismaélienne¹²⁶⁰, s'achève le deuxième volume des *Rasā'il al-Ḥikma*. Le colophon nous apprend qu'elle fut écrite avant l'occultation d'al-Ḥākim, puisqu'il aurait approuvé son contenu et permis sa diffusion parmi les Unitaires. Elle s'adresse aux habitants du Ḡabal as-Summāq, région montagneuse au sud d'Alep, un des principaux centres de propagande druze en Syrie¹²⁶¹.

Le poème s'ouvre par un long éloge à la gloire d'al-Ḥākim et des cinq dignitaires supérieurs du druzisme, puis évoque les événements du Jour de la Résurrection, lorsque triomphera définitivement la cause unitaire.

* Tout succès dépend d'Allāh¹²⁶².

* 723

Le cheikh Abū Ibrāhīm Ismā'īl b. Muḥammad at-Tamīmī, le Propagandiste surnommé l'Ami des Répondants, a dit:

Je me tourne vers la religion de Notre-Seigneur, vers la science de l'Imām,

vers la Limite ultime¹²⁶³; mon désir se porte vers al-Ḥākim, qui s'élève au-dessus de tout autre juge (*ḥākim*).

Venez, dirigez-vous vers al-Ḥākim al-Manṣūr¹²⁶⁴, car aucun adolescent n'a regretté d'avoir professé son Unicité.

Il est al-Ḥākim, l'Isolé, dont le nom est exalté. Il n'a point de semblable que l'on pourrait mesurer à Ḥākim,

le Sage, le Très-Savant, le Tout-Puissant, le Roi des hommes, qui s'est fait connaître en public sous le nom de *Ḥākim*.

Le Devançant élevé est venu vers lui, ainsi que son Suivant, avec al-Ḡadd, al-Faṭḥ et al-Ḥayāl¹²⁶⁵, de commun accord,

¹²⁵⁹ Trad. partielle et paraphrases: de Sacy (1838), II, pp. 617-618. Le mot *Nafs* se réfère sans doute au titre de l'auteur: Tamīmī, l'incorporation de l'Âme Universelle.

¹²⁶⁰ Voir Marquet (1985), pp. 27-30 ("La poésie arabe dans la littérature ismaélienne").

¹²⁶¹ Le Ḡabal as-Summāq était à l'époque fatimide une région à forte implantation ismaélienne, formant à elle seule un district confié à un *dā'ī*; cf. Stern (1983), p. 246; Hodgson (1962), p. 6; voir *supra*, p. 365 n. 902.

¹²⁶² Voir *supra*, p. 451 n. 1246.

¹²⁶³ La "Limite ultime" désigne le *Tawḥīd*; voir *supra*, n° 9, p. 197.

¹²⁶⁴ *Al-Manṣūr* ("le victorieux") est un des surnoms officiels du calife al-Ḥākim.

¹²⁶⁵ Les gloses du ms. J (fol. 142b) identifient le Devançant à l'Intellect et le Suivant à l'Âme (ce qui est contraire à la doctrine de Ḥamza; voir *supra*, p. 56). De Sacy (1838), II, p. 70 n. et p. 277 n. 2, en déduit qu'al-Ḡadd, al-Faṭḥ et al-Ḥayāl se réfèrent alors aux trois autres dignitaires de la pentade: respectivement la Parole, l'Aile droite et l'Aile gauche.

en tant que serviteurs de Notre-Seigneur soumis à son commandement. Tout adolescent est dans la religion un serviteur d'Adam¹²⁶⁶.

Il est l'Un, qui s'élève au-dessus de toutes les causes¹²⁶⁷, tandis que les autres ne sont que des serviteurs et des esclaves.

Il est al-Ḥākim, le Seigneur, que l'on peut voir en son humanité (*nāsūt*), alors que sa divinité (*lāhūt*) apporte toutes les choses sublimes.

Venez vers le Seigneur al-Ḥākim, approchez-vous de lui. Que la manière dont vous professez son Unicité paraisse sincère à tout homme résolu,

car al-Ḥākim, le Sublime, marche à la tête du cortège au milieu des hommes et son Unicité est reconnue par l'œil de la science.

On le nomme "Imām", bien que l'Imām soit son serviteur¹²⁶⁸. Réveillez-vous et ne prêtez pas l'oreille à ceux qui sont endormis,

maintenant que le Seigneur s'est manifesté. Il s'est rendu familier¹²⁶⁹ à ses serviteurs par des actes auxquels ils étaient accoutumés, selon une Sagesse profonde,

et il est apparu en adoptant les mêmes actions et l'apparence de ses serviteurs. Il s'est ainsi familiarisé avec eux, bien que les hommes ressemblent aux bêtes.

Quand il nous fit connaître l'Unicité, leurs intelligences étaient dans un tel étourdissement qu'elles voulaient mordre, comme une piqûre de serpent¹²⁷⁰.

Mais la force de nos paroles appuyées sur des preuves solides, brisera leurs os en petits morceaux, comme le tranchant d'une épée bien aiguisée.

* Il est la Vérité. Parmi les images que nous évoquons à cet effet, il y a celle-ci: "tu transperces les paroles de la foule ignorante comme on transperce leurs nuques". * 724

Les hommes qui possèdent la Vérité s'élèveront, lors de leur avènement (*qiyām*), avec une force et une résolution extrêmes.

Les autres seront emmenés de force, sans que l'on réponde à leurs objections, nu-pieds et captifs entre les pattes des lions¹²⁷¹.

¹²⁶⁶ Selon la glose (fol. 142b), Adam serait l'Intellect et donc Ḥamza. Ce dernier s'identifiait en effet à Adam; voir *supra*, n° 12, p. 251.

¹²⁶⁷ Dans le ms. J (fol. 142b) *kull 'illa* est surmonté de cinq points rouges, ce qui indique que les "causes" sont les cinq dignitaires supérieurs.

¹²⁶⁸ Les Ismaéliens considèrent al-Ḥākim comme Imām, mais les Druzes réservent ce titre exclusivement à Ḥamza b. 'Alī.

¹²⁶⁹ Sur la notion de *ta'nīs*, voir *supra*, p. 383 n. 976.

¹²⁷⁰ *Al-arāqim*: "espèce de serpent hideux et dont la piqûre donne la mort" (Kazimirski [1860], I, p. 910).

¹²⁷¹ Cinq points rouges dans le ms. J (fol. 143a) indiquent que les "lions" se réfèrent aux cinq dignitaires supérieurs.

Le Guide¹²⁷² les convoquera: venez vers tous ceux que vous avez ignorés bien qu'ils connaissent l'Unicité;

venez vers l'Essence cachée (*al-ma'nā al-ḥafī*). Il ne vous fallait d'autres témoins que ceux qui vous ont été révélés dans les "piliers" (*da'ā'im*)¹²⁷³.

En outre, vous prétendiez que la religion réside dans l'exégèse des significations¹²⁷⁴, et non dans ce qui a été dit par chaque Résurrecteur¹²⁷⁵.

Vous pensiez que l'enfant restera petit et vous avez oublié le dignitaire caché de l'initiation (*al-balāḡ*)¹²⁷⁶.

Vous avez été associateurs, de sorte que l'associationnisme était devenu le noyau même de vos propos et que les eaux de l'océan de l'associationnisme se mélangeaient dans l'entrechoc de ses vagues.

Aussi, l'épée de la Vérité sera dégainée contre vous à cause de votre ignorance et elle vous fauchera comme des semences, sans que personne n'ait pitié de vous.

Les hommes qui auront répondu à l'appel et qui auront fait preuve de piété vous domineront, et l'Unicité s'accroîtra contre tous les ingrats.

L'épée de Tamīmī paraîtra hors du fourreau et sera dirigée contre vous tous. Il agira, sans être coupable d'aucun crime.

L'Ami des Répondants ne cessera de vous combattre, sans crainte et sans trêve.

Nous étancherons la soif cachée dans vos cœurs et nous exterminerons vos parents, tout en les maudissant.

Vous devrez alors vous montrer en public avec la marque distinctive (*ḡiyār*)¹²⁷⁷ sur le dos et subir toutes sortes d'humiliations, sans que personne n'ait pitié de vous.

Que ce poème sème la terreur chez tous les hypocrites et leur inspire une frayeur suprême.

¹²⁷² À savoir Ḥamza.

¹²⁷³ En d'autres termes: les impies qui ont refusé de répondre à l'appel de la prédication unitaire étaient persuadés que les "piliers de l'islam" (*da'ā'im al-islām*), ou l'ouvrage du Qāḍī an-Nu'mān portant ce titre (et qui est mentionné par Ḥamza comme un ouvrage traitant du *zāhir* de la religion; voir *supra*, n° 18, p. 345), auraient suffi à leur salut. Il s'agit manifestement des *ahl aṣ-ṣāhir*, les adeptes de l'islam légalitaire.

¹²⁷⁴ Il s'agit là des *ahl al-bāḥin*, les adeptes de l'islam ésotérique pratiquant le *ta'wīl*.

¹²⁷⁵ Ḥamza qui, en sa qualité de Qā'im ou Résurrecteur, a aboli le *zāhir* et le *bāḥin*.

¹²⁷⁶ Nouvelle référence à Ḥamza, en tant que dignitaire chargé d'enseigner le *Tawḥīd* et d'y initier les Répondants; sur le terme *balāḡ*, voir *supra*, p. 193 n. 284.

¹²⁷⁷ Lors du triomphe d'al-Ḥākim, la marque distinctive servant à humilier les *ahl al-qḍimma*, sera imposée à tous les réfractaires, y compris les musulmans; voir *supra*, pp. 65-66.

De la part du cheikh Ismā'īl, aux habitants du Ġabal as-Summāq, afin qu'il soit lu à tous les hommes et femmes unitaires. Le Seigneur s'en est montré satisfait et il a permis qu'il soit copié à l'intention des Répondants, afin qu'ils le récitent entre eux et qu'ils obtiennent ainsi la bénédiction en chaque jour nouveau.

Fin. Salut, par la gloire et la grâce de Notre-Seigneur.

[١] نسخة السجل الذي وجد معلقاً على المشاهد في غيبة مولانا الإمام الحاكم.

بسم الله الرحمن الرحيم. والعاقبة لمن نيّظ من وسن الغافلين، وانتقل عن جهل الجاهلين، واخلص منه اليقين، فبادر بالتوبة إلى الله تعالى وإلى وليه وحجته على العالمين، وخليفته في أرضه وأمينه على خلقه أمير المؤمنين، واغتنم الفوز مع المتطهرين والمتقين، ولم يكذب يوم الدين، وكان بالغيب من المسدقين به والموقنين، واعتقد أنّ الساعة آتية بغتة لا ريب فيها، وإنّ الله لا يضيع أجر المحسنين، ولا عدوان إلّا على الظالمين، المردة الشياطين، الفسقة المارقين، وكلّ حلاف^١ مهين، الناكثين الباغين، المفسدين الطاغين، أهل الخلاف والمنافقين، المكذّبين بيوم الدين، المغضوب عليهم والضالّين. والحمد لله حمد الشاكرين، حمداً لا يفاد لآخره أبد الآبدين. وصلى الله على سيّد المرسلين، محمّد المبعوث بالقرآن^٢ إلى الخلق أجمعين، ومبشراً ونذيراً بأئمة من ذرّيته هاديين مهديّين، كرام كاتبين، شهداء على العالمين، ليبينوا للناس ما هم فيه مختلفون، وعنه يتساءلون، ويرشدونهم إلى النّبأ العظيم، والصراط^٣ المستقيم، سلام الله السني السامي عليهم إلى يوم الدين.

أمّا بعد. أيّها الناس فقد سبق إليكم من الوعد والوعظ والوعيد، من وليّ أمركم، وإمام عصركم، وخلف أنبيائكم، وحجّة باريكم، وخليفته الشاهد عليكم بمووباتكم، وجميع ما اقترفتُم فيه من الإعدار والإنذار، ما فيه بلاغ لمن سمع واطاع واهتدى، وجاهد نفسه عن الهوى، وآثر

^١ حلاف: خلاف، اد.

^٢ بالقرآن: بالفرق، ا اد.

^٣ الصراط: السراط، ا اد.

الآخرة على الدنيا. وأنتم مع ذلك في وادي الجهالة تسبحون، وفي تيه الضلالة نخوضون وتلعبون، حتى تلاقوا بومكم الذي كنتم به توعدون. «كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ، ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ، كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ» [١٠٢/٣-٥].

وقد علمتم معشر الكافة ان جميع ما ورثه الله تعالى لوليّه وخليفته في أرضه؛ أمير المؤمنين سلام الله عليه، من النعم الظاهرة والباطنة، قد حوّل إمام عصركم لشريفكم ومشروفكم من خاصّتكم وعامّتكم، من ظاهر ذلك وباطنه على الإكثار والإمكان بفضلته وكرمه، حسبما رأى سلام الله عليه، ولم يبخل بجزيل عطائه، وهنأكم منّة منه مع ذلك ما أوجبه الله تعالى له عليكم في كتابه من الحقّ فيما ملكته أيمانكم، ولم يشارككم في شيء من أحوال هذه الدنيا نزاهة عنها، ورفضاً منه لها على مقداره ومكنته، لأمر سبق في حكمته، وهو سلام الله عليه أعلم به. فاصبحتم وقد حزتم من فضلته وجزيل عطائه ما لم ينل مثله بشر من الماضيين من اسلافكم، ولا ادرك قوّة أنبياء منه أحد من الأمم الذين خلوا من قبلكم، من المهاجرين والأنصار، في متقدّم الأزمان والأعصار. ولم تنالوا ذلك من وليّ الله باستحقاق، ولا بعمل عامل منكم من ذكر وأنثى، بل منّة منه عليكم، ولطفاً بكم، ورأفة ورحمة واختياراً، «لِيُبْلِوَكُمُ أَئِيَّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» [٧/١١] ولتعرفوا قدر ما خصّصكم به في عصره من نعمته، وحسن منّته، وجميل لطفه وعظم فضلته واحسانه، دون من قد سلف من قبلكم.

١ + و. ا.

٢ أنبياء: اد اح.

٣ عظم: عظيم، ب.

فاشكروا الله ووليّه كثيراً على ما خولكم من فضله. ولعلكم تشكرون وتعملون عملاً يرضي ويضاهي أعمال الأمم السالفين اضعافاً حسب ما ضاعفه لكم وليّ الله في عصره. من نعمه الظاهرة الجليّة من «القناطر المُنظرة من الذهب والفضّة والخيل المسوّمة والأنعام» [١٤/٣]، إلى غير ذلك من الأرزاق والاقطاع والضياع، وغيره من أغراض الدنيا على اختلاف أصناف إحسانه. ورقاً خاصتكم وعامتكم إلى الدرجات العالِيّة، والرتب السانية، لتقفوا مسالك أولى الألباب، وأمركم وشرفكم بأحسن الألقاب، ومولكم في الأرض مشرقاً ومغرباً، وسهلاً وجبلاً، وبراً وبحراً، فأنتم ملوكها وسلاطينها وجباة أموالها، تفكّ لكم بمادة وليّ الله الرقاب، وتنقاد إليكم الوفود والأحزاب. «وإنّ تُعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا» [٣٤/١٤]. فعشتم في فضل أمير المؤمنين سلام الله عليه رغداً بغير عمل و ترجون من بعد ذلك حسن مآب.

ومن نعمه الباطنة عليكم تمسّكم في ظاهر أمركم بمولاته تعتزّون بها في دنياكم، وترجون بها نجاتكم، والفوز في آخرتكم، فقد تمنّون على الله وعلى وليّه بإيمانكم، «بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَذَا كُمْ» [٤٩/١٧] إلى الإيمان، فأنتم متظاهرون بالطاعة، متمسّكون بالمعصية، ولو استقمتم على الطريقة الوسطى لأسقيتم ماءً غدقاً. ثمّ من نعمه الباطنة عليكم إحياءه لسنن الإسلام والإيمان، التي هي الدين عند الله، وبه شرفتم و طهّرت في عصره على جميع المذاهب والأديان، وميّزكم من عبدة الأوثان، وابانهم عنكم بالزلّة^٦ والحرمان، وهدم كنائسهم ومعالم أديانهم، وقد كانت قديمة من قدم الأزمان، وانقادت الذمّة إليكم طوعاً

^٦ أغراض: أغراض، اد.

^٧ بالزلّة: بالذلة، اد.

وكرهاً، فدخلوا في دين الله أفواجاً، وبنى الجوامع وشيّدوها، وعمّر المساجد وزخرفها، واقام الصلاة في أوقاتها، والزكاة في حقّها وواجباتها، واقام الحجّ والجهاد، وعمّر بيت الله الحرام، واقام دعائم الإسلام، وفتح بيوت أمواله، وانفق في سبيله، وخفّر الحاجّ بعساكره، وحفر الآبار، وآمن السبيل والاقطار، وعمّر السقايات، واخرج على الكافّة السدقات، وستر العورات، وترك الظلّامات، ورفع عن خاصّتكم وعامّتكم الرسوم الواجبات، التي جعلها الله تعالى له عليكم من المفترضات، وقسم الأرض على الكافّة شبراً شبراً، وداولها بين الناس أحياناً ودهرأً، وفتح لكم أبواب دعوته، وايدكم بما خصّه الله من حكمته، ليهديكم بها إلى رحمته، ويحثكم بها على طاعته، وطاعة رسوله وأوليائه عليهم السلام، لتبلغوا مبالغ الصالحين.

فشنتم العلم والحكمة، وكفرتم الفضل والنعمة، ونبذتم ذلك وراء ظهوركم، وآثرتم عليه الدنيا كما آثروه قبلكم بنو إسرائيل في قصّة موسى عليه السلام، فلم يجبركم وليّ الله عليه السلام، وغلق باب دعوته، واطهر لكم الحكمة، وفتح لكم خارج قصره دار علم حوت من جميع علوم الدين وآدابه، وفقه الكتاب في الحلال والحرام، والقضايا والأحكام، ثمّ هو في صحف الأولين، صحف إبراهيم وموسى صلّى الله عليهم أجمعين، وامدكم بالأوراق والأرزاق والخبر والأقلام، لتدركوا بذلك ما تحظون^١ به وتستبصرون، وبه من الجهل تفوزون. وقد كنتم من قبل ذلك في طلب بعضه نجهدون، فرفضتموه وقصّرتم عن جميعه اعرضتم اعراض المضلّين، ولم يزدكم ذلك إلّا فراراً، ومال بكم الهوى

^٩ خصّة : الخصّة، ت.

^{١٠} تحظون : تحضون، ا ب ث اخ.

إلى الموبقات، ومكنتم من اكتساب السيئات، ورفضتم العلم وظهرتم الجهل، وكثر بغيكم ومرحكم على الأرض حتى كاد لها أن نضج إلى الله تعالى فيكم من كثرة جوركم ومرحكم عليها. وولي الله سلام الله عليه مكافح لها فيكم رجاء أن تتيقظ خاصتكم، أو تستفيق من السكر والجهل عامتكم، فما ازددتم إلا طغياناً وعصياناً واختلافاً، تتناجون بالإنفك «وَالْعُدْوَانِ وَرِ مَعْصِيَةِ الرَّسُولِ» [٨/٥٨].

وعدو الله وعدو أمير المؤمنين قد فصر عن الفساد بده مخافة من سطوات ولي الله ورضي منه بالمسألة والمهادنة، حتى ليس لأمر المؤمنين سلام الله عليه عدو يجاهده، ولا ضد يعانده، والكل من هيبتة خائف وجل. وأنتم معشر الخاص والعام بحضرته، تضمكم دولته، وتشملمكم ولايته وتلزمكم طاعته، وأنتم مع ما تقدم ذكره من تعدد مساويكم متحاذقون متعاندون متزاحفون، يجاهد بعضكم بعضاً كالروم والخزر، جرأة على الله بغير مخافة منه ولا ترقب، ولا بنهاكم عن سفك الدماء وهتك الحرم دين^{١١} من الله ولا وقار من إمامكم ولا بقين^{١٢}. قد غلب عليكم الجهل، فلن ترجوا «لِلَّهِ وَقَاراً» [١٣/٧١]، ولن تقولوا إن إمام عصركم واحد، وإن الإسلام والإيمان قد شملكم وجمعكم تحت طاعة الله وطاعة رسوله ووليّه أمير المؤمنين سلام الله عليه. ف «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» [١٥٦/٢]. فاي نازلة هي أكبر منها، واي شماتة للعدو ويلكم أعظم من مثاتها. لقد أصبتم معشر الناس في أنفسكم وأديانكم وأصيب فيكم ولي الله أمير المؤمنين سلام الله عليه، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. أفامنتم أيها الغافلون «أَنْ بُصِيكُم مَّا أَصَابَ» [٨٩/١١]

^{١١} دين: ديناً، ت.

^{١٢} بقين: بقيناً، ب ت.

من كان قبلكم من «أَصْحَابِ الْأَيْكَةِ وَهَؤُلَاءِ» [١٤/٥٠]. ألم تسمعوا قول الله تعالى: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادِ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ» [٨٩/٦-٧]، «الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ، فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ، فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ إِنَّ رَبَّكَ لَبَالْمِرْصَادِ» [١٤-١١/٨٩]، وقوله تعالى: «أَلَمْ يَهْلِكِ الْأَوَّلِينَ ثُمَّ تَبِعَهُمُ الْآخِرِينَ، كَذَلِكَ نَفْعِلُ بِالْمُجْرِمِينَ» [٧٧/١٦-١٨]، ومثل هذا كثير في كتاب الله عز وجل لما أصاب أهل العناد والخلاف والمنافقين والمفسدين في الأرض.

فقد غضب الله تعالى ووليّه أمير المؤمنين سلام الله عليه من عظم إسراف الكفاة أجمعين، ولذلك خرج من أوساطكم. قال الله ذو الجلال والإكرام: «وَمَا كَانَ اللَّهُ يَعْذِبُهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» [٣٣/٨]، وعلامة سخط وليّ الله تدلّ على سخط الربّ تبارك وتعالى. فمن دلائل غضب الإمام غلق باب دعوته ورفع مجالس حكمته، ونقل جميع دواوين أوليائه وعبيده من قصره، ومنعه عن الكفاة سلامه وقد كان يخرج إليهم من حضرته، ومنعه لهم عن الجلوس على مصاطب سقائف حرمة، وامتناعه عن الصلاة بهم في الأعياد وفي شهر رمضان، ومنعه المؤذنين أن يسلّموا عليه وقت الآذان ولا يذكرونها، ومنعه جميع الناس أن يقولوا مولانا ولا يقبلوا له التراب، وذلك مفترض له على جميع أهل طاعته، وانهاؤه جميعهم عن الترجل له من ظهور الدواب، ثم لباسه الصوف على أصناف ألوانه وركوبه الأتان، ومنعه أوليائه وعبيده الركوب معه حسب العادة في موكبه، وامتناعه إقامة الحدود على أهل عصره، وأشياء كثيرة خفيت عن العالم. و«هُمْ» عن جميع ذلك «فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ» [١١/٥١]، «اسْتَحَوْذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ، أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ» [١٩/٥٨]. فقد

ترك وليّ الله أمير المؤمنين سلام الله عليه الخلق أجمعين سدى، يخوضون^{١٣} ويلعبون^{١٤} في التيه والعمى، الذي آثروه على الهدى، كما ترك موسى قومه حتى آن الهلاك ان بهجم عليهم وهم لا يعلمون، وخرج عنهم وهم في شك منه مختلفون، مذبذبون «بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى» [١٤٣/٤] الحقّ يطيعون، ولا إلى وليّ الله يرجعون. قال الله تعالى: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرُّسُولِ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ، لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» [٨٣/٤].

أيها الناس كلام الله تعالى أوعظ واعظ ويّين منه وعظكم بهذه الموعظة من الفقر والحاجة إلى عفو الله تعالى وعفو وليّه أمير المؤمنين سلام الله عليه أعظم منكم. فبالنسيان تكون الغفلة، وبالغفلة تكون الفتنة، وبالفتنة تكون الهلكة. وقد قال الله تبارك وتعالى: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ غَفُوراً رَحِيماً» [٦٤/٤]. وقال عزّ من قائل: «إِلَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحاً» [٧٠/٢٥]، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» [٢٢٢/٢]. وقال الله تبارك وتعالى ف «إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِي» [١٨٦/٢].

فالبدار البدار معشر الناس ان وقفتم على براح من الأرض بكون أوّل طريق سلكها أمير المؤمنين سلام الله عليه وقت ان استتر نضو أعينكم. وتجمعوا فيها بأنفسكم وأولادكم وطهروا قلوبكم، واخلصوا نيّاتكم، لله ربّ العالمين، وتوبوا إليه توبة نصوحاً، وتوسّلوا إليه بأوجه الوسائل، بالصفح عنكم والمغفرة لكم، وان برحمتكم بعودة وليّه إليكم،

^{١٣} يخوضون: يخوضوا، ت ث؛ يحوطوا، ب.

^{١٤} يلعبون: يلعبوا، ب ت ث.

ويعطف بقلبه عليكم. فهو رحمة عليكم وعلى جميع خلقه، كما قال تبارك وتعالى لرسوله صَلَّى الله عليه وعلى آله: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» [١٠٧/٢١]. فالحذر الحذر ان يقفوا أحد منكم لأمر المؤمنين سلام الله عليه أثراً، ولا تكشفوا له خبراً، ولا تبرحوا في أول طريق يتوسل جميعكم كذلك أراؤنا^{١٥}. فإذا اطلت عليكم الرحمة خرج وليّ الله إمامكم باختياره راضياً عنكم، ظاهراً في أوساطكم. فواظبوا على ذلك ليلاً ونهاراً قبل ان نحقّ الحاقّة، وتقرع القارعة، ويغلق باب الرحمة، وتحلّ بأهل الخلاف والعناد النقمة. وقد اعذر من انذر، ونصح من قبلكم نفسه وحذّر، والخطاب لأولى الألباب منكم والتعيين عليهم، والمشية لله تبارك وتعالى والتوفيق به، والسلام على من اتّبع الهدى، وخشي عواقب الردى، وسدّق بكلمات ربّه الحسنى.

وكتب مولى دولة أمير المؤمنين سلام الله عليه في شهر ذي القعدة سنة إحدى عشرة وأربع مائة. وصلى الله على محمد سيّد المرسلين وخاتم النبيّن، وسلّم على آله الطاهرين، و «حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» [٣/١٧٣]. نحتفظ أصحاب العمل بهذه الموعظة من المتّقين ولا يمنع أحد من نسخها وقراءتها. نفّع الله من وفق للعمل بما فيها من طاعة الله وطاعة وليّه أمير المؤمنين سلام الله عليه. حرام حرام على من لا ينسخها ويقرأها على التّوايين في جامع أسفل، وحرام حرام على من قدر على نسخها وقصّر، والحمد لله وحده.

^{١٥} أراؤنا: اوآؤنا، ااد ؛ اراينا، ب.

[٢] السجل المنهي فيه عن الخمر.

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي اعزّ الاسلام بأوليائه
المتقين، وخصّ حدوده لمن استحفظه من أئمة دينه وأمنائه الميامين،
وصلّى الله على جدّنا محمد خاتم النبيّين، وسيد المرسلين، صلّى الله
عليه وعلى آله الطاهرين.

إن أمير المؤمنين، بما قلّده الله وجّل إليه من أمور الدين و الدنيا،
وجعل كلمته فيها السامية العليا، مصروف الهمة والرأي والروية، إلى
الحمامة عنهما، والمراعاة لنفي خلل بدخل فيهما، والرغبة في إعلاء
معالمهما، والتوقّر على ما شيد دعائهما، والإيثار لما حفظ نظامهما،
والعناية بما صار من التغير والانتقاض لكمالهما وتمامهما. والله جلّ وعزّ
معين أمير المؤمنين على ما يرضيه، وموفقه لما يزلفه عنده ويحظيه، بمنّه
وقدرته.

إن أحسن الأمور عائدة على الإسلام والمسلمين، وأجمعهم إصلاحاً
في حراسة أصول الدين، نهى الكافة عن الإلمام بالمسكر واستحسان
المناكر من الاصرار على المسكر الذي هو مجمّع السيئات، والقائد إلى
فبائح الأفعال والسوءات. وقد امر أمير المؤمنين وبالله توفيقه، بكتب هذا
المنشور ليقراً على الخاصّ والعامّ من الأولياء والرعية، بالنهي عن التعرّض
لشرب شيء من المسكر على اختلاف أصنافه وأسمائه وألوانه وطعمومه،
وكلّ شراب متأوّل فيه ثمة يسكر قليله وكثيره، وترك التعرّض لشربه
والأقوال والفتاوى، والنهي عمّا يتمسك به الرعاع من التأويلات
والدعاوى. فإن أمير المؤمنين قد حضر ذلك جملة واخبره، ونهي عن

المسكر واقتنائه واذاخاره، والتعرض لعمله واعتصاره، حتى تظهر الممالك من سوء آثاره. وجعل ذلك أمانة في أعناق المخلصين من أوليائه، وبيعة^٢ عند أهل طاعته ونصحائه، ووكل إليهم الفحص عنه وانتهاء ما يقفون عليه من أمره. وبرا أمير المؤمنين إلى الله عز وجل من تبعة ذلك وغائلته عاجلاً وآجلاً. فيعلم ذلك من أمير المؤمنين، ويعمل عليه سائر الأولياء والمؤمنين، ومن شملته دعوة الحق من كافة الناس أجمعين، وليسارعوا لامتناله، والحذر من تجاوزه. فقد قرب أمير المؤمنين بأعداء المرسوم أليم العقاب والتنكيل، وقبيح النكلة والتبدل. والله حسب أمير المؤمنين ونعم الوكيل.

وكتب في شهر ذي القعدة سنة أربعمائة. والحمد لله وحده، وصلواته على رسوله خاتم النبيين وآله الطاهرين، وسلامه.

^٢ بيعة: بيعته، اثنان داخداً.

[٣] خبر اليهود والنصارى

وسؤالهم لمولانا الإمام الحاكم بأمر الله أمير المؤمنين صلوات الله عليه، عن شيء من أمر دينهم باعتراض اعترضوه فيه وإنكار انكروه عليه، والجواب على ذلك بما اختصمهم من القول واستكتهم و انصرفوا مقهورين. والحمد لله رب العالمين.

بسم الله الرحمن الرحيم. حدث من وثق به وسكن إلى قوله مع إشهار الحديث في ذلك الوقت، أنه حضر في موقف من مواقف الدهر، وصاحب العصر، مولانا الإمام الحاكم بأمر الله أمير المؤمنين سلام الله عليه، إذ وقف بين يديه بالقرافة في مقابر^١ تعرف بقباب الطير، نفر، فسلموا عليه، فوقف عليهم حسب ما كان يقف على من سلم عليه. فذكروا أنهم من أهل الذمة، وأن لهم حاجة، وأنهم يهود ونصارى. فقال عليه السلام: قولوا حاجتكم. فقالوا: سأل حاجتنا إذ آمنتنا على نفوسنا. فقال: إن طلبه الحوائج لا تحتاج إلى أمان. فقالوا: هي حاجة صعبة وسؤال عظيم. فقال عليه السلام: اسألوا فيما عسى أن تسألوا، ولو كان في الملك. فقالوا^٢: يا أمير المؤمنين ما هو شيء يتعلق بأمر الدنيا، وإنما هو شيء يتعلق بأمر الدين، وخطر عظيم. فإن آمنتنا على أنفسنا^٣ ذكرناه وسألناك عنه، وإن لم تؤمنّا^٤ سألناك العفو وانصرفنا آمين، فعدلك وأمنك فد ملاً الغرب والشرق، وعطاؤك وجودك قد غمرا جميع الخلق. قال عليه السلام: اسألوا عما اردتم، وأنتم آمنون بأمان

^١ مقابر: مقام، ب.

^٢ فقالوا: قالوا، ا. ث.

^٣ أنفسنا: نفوسنا، ا.

^٤ تؤمنّا: نأمنّا، ث د اخ.

الله تعالى وأمان جدنا محمد، وأماننا لا منكوث عليكم في ذلك ولا متأول. قالوا: يا أمير المؤمنين إن الذي نسألك عنه خطر عظيم، وأمر جسيم، وأنت صاحب السيف والملك، ولا شك في أمانك، ولكننا نخشى من سفهاء الأمة. قال عليه السلام: قولوا وأنتم آمنون من جميع الناس والأمة. قالوا: يا أمير المؤمنين، أنت تعلم أن صاحب الشريعة الذي هو محمد ابن عبد الله، الرسول المبعوث إلى العرب الذي لهجرته كذا وكذا سنة - وذكروا عدد السنين التي لهجرته إلى تلك السنة التي خاطبوه فيها - أنه، حين بعث إلى العرب وجاهد سائر الأمم، لم يسمنا الدخول في شريعته إلا إن اخترنا ذلك بلا إكراه أو أداء الجزية، ولم بكلّفنا إلا هذا. وكذلك كلّ واحد من أئمة دينه، وخلفاء مذهبه، و متفقي شريعته، لم يسمنا ما سمنا أنت إياه من هدم بيعنا وأديارنا وتمزيق كتبنا المنزلة على رسلنا من عند ربنا، فيها حكمة بالحلال والحرام والقصاص، حتى أنك ابحت التوراة والإنجيل بشدّ فيها الدلوک والصابون، وتباع في الأسواق بسعر القراطيس الفارغة. وقد أخبر صاحب الملة والشريعة عن ربه، فيما نزل عليه أن التوراة فيها حكمة الله. ثم أنه ذكر في غير موضع في الكتاب المنزل عليه تفخيم أمر رسلنا والأفاضل من تبعهم، مثل ما هو موجود في كتبنا. وأكثر القرآن المنزل عليه فيه ذكر موسى وعيسى ويوشع وإسماعيل وإسحق ويعقوب ويوسف وزكرياء ويحنا، وهؤلاء كلّهم أنبيأونا وأئمة شرائعنا، ومثل ما ذكروا الفضلاء منّا، مثل بقايا موسى وحواري عيسى، وما حكاه أيضاً في الكتاب المنزل عليه من تفضيل فسننا ورهباننا، بقوله أن فيهم فسساً ورهباناً، «وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ» تفيض «أَعْيُنُهُمْ بِالذَّمِّ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ» [٨٣/٥]. ولو استقصينا كلّما جاء في الكتاب المنزل

عليه من تفضيل رسلنا وتفخيم كتبنا، لكان أكثر ما نزل عليه في هذا المعنى. ثم قد كان من خلفاء الملة وأئمة الشريعة من المحمودين آبائك، والمذمومين أعدائهم وأعدائك، مثل بني أمية وبني العباس ممن عتا في الأرض، وملكها طويلاً وعرضاً، مع اتساع ملكهم، وعظم سلطانهم، وكان يخطب لهم في كل بقعة بلغت إليها دعوة رسولهم، وصاحب شريعتهم، ولم يحدثوا علينا رسماً، ولا نقضوا لنا شرطاً، اقتداءً منهم بصاحب ملتهم وشريعتهم، ولعلمهم بتفضيل رسلنا، وتعظيم كتبنا، وملتنا وشريعتنا المذكورة على لسان نبيهم. فمن أين جاز لك أنت يا أمير المؤمنين أن تتعدى حكم صاحب الملة والشريعة، وفعل الخلفاء والأئمة الذين ملكوا قبلك البلاد والأمة؟ وليس أنت صاحب الشريعة، بل أنت إحدى أئمة صاحب الشريعة وإحدى خلفائه، والقائم في شريعته، لتتممها وتشد أركانها وبنائها. وبذلك نطق في كلامك في غير موضع من مواقفك التي خاطبت بها، واشهر ذلك عنك أقرب الناس إليك من أوليائك، وأنت تفعل معنا ما لم يفعله الناطق معنا، ولا أحد من أئمتنا وخلفائه كما ذكرناه. وهذه حاجتنا التي سألناها، وأمرنا الذي فصدناه، وطلبنا الأمان عليه، ونريد الجواب عنه^٥. فإن يكن حقاً وعدلاً آمناً به وسدقناه، وإن يكن متعلقاً بالملك والدولة والسلطان بقينا على أدياننا، غير شاكين في مذاهبنا، وازلنا الشبهة عن^٦ قلوب المستضعفين من أهل ملتنا. وما جئناك إلّا مستفهمين غير شاكين في عدلك ورحمتك وإنصافك، وعلى هذا اخذنا أمانك، وقد قلنا الذي عندنا، وأخرجناه من أعناقنا، كما نقضيه أدياننا، والأمر إليك. فإن تقل لنا سمعنا واطعنا

^٥ عنه: عليه، ب.

^٦ عدلاً: سداً، ب.

^٧ عن: عنه، ب.

واجبنا، وإن اذنت لنا ولم نقل، انصرفنا ونحن آمنون بأمانك الذي آمنتنا.

فقال عليه السلام: أما الأمان فباق عليكم، وأما سؤالكم فما سألتكم إلاّ عما يجب لثلكم ان يسأل عن مثله، وأما نحن فننجيكم إن شاء الله. ولكن امضوا وعودوا إلى هاهنا ليلة غداً، وليأت كل واحد منكم، يعني من اليهود والنصارى، بأفقه من يقدر عليه من أهل ملته في هذا البلد ليكون الجواب لهم والكلام معهم.

ولما كان في ليلة غد حضروا القوم في المكان بعينه ووقفوا وسلموا وقالوا: فد اتينا بمن طلبه أمير المؤمنين منا، وقدموا أحد عشر رجلاً ومن قبل سبعة. فقال لهم أمير المؤمنين صلوات الله عليه: لهؤلاء اخترتم، ولهم قدمتم؟ قالوا بأجمعهم: نعم، يا أمير المؤمنين. قال للنفر: وأنتم رضيتم ان تكونوا متكلمين عن أهل ملتكم نائبين عنهم؟ قالوا: نعم. قال: فهل تعلموا في هذه البلدة من أهل ملتكم من هو أفقه منكم؟ قالوا: لا. قال عليه السلام: وأنتم تحفظون التوراة والإنجيل وأخبار الأنبياء؟ قالوا: نعم. قال عليه السلام: عارفون بمبعث صاحب الشريعة الذي أنا قائم بملته، وذاب عن شريعته وسيرته وأخباره، وما جرى بينه وبين رؤساء ملتكم ومتقدميكم من اليهود والنصارى من الجدل والمسائل والاحتجاجات، ومن سلم لأمره منهم ومن لم يسلم من مبعثه إلى حين وفاته؟ قالوا: لم نخط بذلك كله، بل احطنا بأكثره مما يلزمنا حفظه وعلمه مما جرى بينه وبين علمائنا، تصحيحاً لمذهبنا وشريعتنا، وذلك عندنا محفوظ مدون مكتوب تتوارثه أخبارنا، وأخبار عن الأولين من قبلنا، حتى وصل ذلك إلينا، ويتصل ذلك بغيرنا، كما وصل إلينا، إلى ان يرث الله الأرض ومن عليها. قال عليه السلام: ان أصحابكم

سألوني البارحة عن سؤال بعد ان اخذوا أمانى على نفوسهم ، واعدتهم ان اجيبهم عن سؤالهم ، إذا حضروا علماءؤهم . وقد حضرتم واعترفوا لكم بالعلم والفضل ، و صدقتموهم أنتم على ذلك واعترفتم عندي به ، لما قلت لكم : أ تعرفون في هذه البلدة من هو أعلم منكم من أهل ملّتكم بأخبار صاحب شريعة الإسلام ونسبه وشيعته وعلمه وشريعته ، قلت : لا . وأنا أسألكم ، وفي آخر السؤال اجيبكم واخبركم بما سألوني عنه أصحابكم ، وأمانى فباق عليكم وعليهم ، على شرط وهو أنّي كلّما سألتكم عن شيء يقتضيه مذهبكم وشريعتكم ومذهب صاحب ملّة الإسلام وشريعته ، فتجيبوني عنه بما هو ماثور في كتبكم المنزلّة على أنبيائكم ، ومدون في كتب رؤسائكم وعلمائكم وأخباركم ، وما لم يكن عندكم ، ولا تعرفونه ، ولا تؤثرونه في كتاب منزل ولا قول حكيم مرسل . فردّوه عليّ وادفعوه بحججكم التي عسى ان تدفعوا بها سواي ، وما عرفتموه وما تفهمتموه فلا ننكرونه إيّاه لقيام الحجّة عليكم به وفيه . قالوا : نعم . قال لهم : إن صدقتم فأمانى يعمّكم ، وإن كذبتكم انفسخ أمانى عنكم وعاقبتكم ، وكانت عقوبتكم جزاء لكذبكم . أ رضيتم ؟ قالوا : نعم .

قال : أ بلغكم أنّه لما كان في كذا وكذا من هجرة الرسول ، صاحب شريعة الإسلام ، اتاه رؤساء شريعتكم وعلماءؤكم من الملتين اليهود والنصارى ، وهم فلان وفلان وفلان ؟ وسمّى لهم رجالاً من أخبارهم ورهبانهم وامسك . فقالوا : نعم ، يا أمير المؤمنين ، وفلان وفلان وفلان^١ . وسمّوا له بقية أسماء الرجال^{١١} حتّى اتوا على آخرهم . قال عليه

١ - ب .

١ - ب .

١١ + الباقيين ، ث .

السلام: قد صحَّ عندي، أنكم سددتم لما تَمَّت أسماء الرجال الباقيين الذين بدأت أنا بذكرهم. أ في ذلك عندكم شكّ تشكّون فيه أو ريبة ترتابون بها؟ قالوا: لا. قال لهم: لما استحضرتهم ما قال لهم؟ قالوا: يقول أمير المؤمنين، فمنه القول ونحن سامعون، فما عرفناه اقرنا به وسَلَمنا فيه، وما لم نعرفه ولم يكن ماثوراً عندنا ذكرناه لأمر المؤمنين. قال عليه السلام: قال لهم صاحب الملة والشرعة: أ لم تكونوا منتظرين لزماني، متوقعين لشخصي، وترجون الفرج مع ظهوري؟ فلما ان ظهرت فيكم واعلنت دعوتي، وشهرت أمر ربّي، كذبتُموني وجحدتُموني، ونافقتُم عليّ، فطائفة منكم قاتلوني، وطائفة منكم رحلوا من جواري، حسداً لي وبغضة حسب ما تفعله الأمم الباغية في الأزمان المتقدمة، إذا ظهر مثلي سنة استتّها الظالمون، أولهم إبليس اللعين، مع آدم الكريم. فهل كان ذلك منه إليهم؟ قالوا: نعم. قال: فإذا علمتم أنّ ذلك قد كان منه، فما كان جوابهم له عن ذلك بعد استماعهم كلامه؟ قالوا: قد قلنا: أولى لأمر المؤمنين ان يقول، ولنا ان نسمع، ونحن محمولون على الشرط الأول الذي شرطه أمير المؤمنين علينا. أمّا ما عرفناه اقرنا به، وما لم نعرفه انكرناه، فنريح في ذلك سلامة أدياننا بالتسديق بالحقّ وسلامة أنفسنا من القتل بالتزام الشرط. قال لهم أمير المؤمنين عليه السلام: كان جوابهم أنّهم قالوا: ما أنت الذي كنّا منتظرين لزمانه، متوقعين لشخصه، ولا الذي نرجو الفرج مع ظهوره. قال لهم: ما دليلكم على صحّة ذلك أنّي ما أنا هو؟ قالوا: ما هو ماثور عندنا، وموجود في كتبنا، وبشّرت به أنبيأنا لأئمهم. قال لهم: ما هو بينوه؟ قالوا: ثلاث خصال، أحدها: ليس اسمه كاسمك، وقد نطق بذلك لسانك في نبوّتك، وجهرت¹¹ به لأصحابك، وجعلت ذلك فضيلة

¹¹ جهرت: هجرت، ب.

لك، فمنه اخذناك لما قلت ما حكيته عن المسيح، «وَمُبَشَّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي
مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ» [٦/٦١]، يحلّل لكم «الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ» عليكم
«الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ» عنكم ضرركم «وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ» [١٥٧/٧]
عليكم. فهو كما قلنا ما أنت المسمّى إذ اسمك محمد، والذي بشرت
به باتفاق منا و منك اسمه أحمد. والثانية: مدّته قد بقي لها^{١٢} أربع
مائة سنة من يوم مبعثك إلى حين ظهور هذا المنتظر، فقد خالفته أيضاً
في الاسم والمدة. والثالثة: المنتظر إنّما بدعوا إلى توحيد ربّه بلا تعطيل
ولا تشبيه ولا كلفة لنحق نفوسنا، حسب ما ذكرته في تنزيلك من تحليل
الطّيّبات، وتحريم الخبائث، ووضعه عنا ضرراً والأغلال التي كانت علينا.
فأيّ حجة بقيت لك علينا، وليس اسمك اسم من ينتظر بقولك، ولا
فعلك فعله، ولا المدة مدّته؟ فقد خالفته كما قلنا في الاسم والمدة
والفعل. وإذا كنت إنّما ندعونا إلى شريعة فبقاؤنا^{١٣} في شريعتنا أثر وخير
لنا. وصفة المنتظر عندنا رفع التكاليفيات وانقضاء الشرور ورفع المصائب
والشكوك، وإن لا يتجاوز في عصره كافر ولا منافق، وأنت أكثر
أصحابك يظهرون النفاق عليك، وإنّما بغلبة سيفك عليهم سلّموا
لأمرك. وإذا كان ذلك كذلك فلم نلومنا على قتالك وتناقلنا على
طاعتك والدخول في شريعتك؟ ثم قال لهم أمير المؤمنين عليه السلام: أ
كذا كان؟ قالوا: نعم كذلك كان وكلّ قولك حقّ وسدق. قال: فما كان
جوابه لهم عن هذا الكلام؟ قالوا: بقول أمير المؤمنين حسب ما جرت به
العادة، ونسمع ونعترف بالجواب إذا علمناه، وننكره إذا جهلناه. قال
لهم عليه السلام: أمّا إذا عرفتم ذلك وعلمتموه فلا شك أنّكم تعرفون

١٢ - ب.

١٣ فبقاؤنا: فبقاؤنا، ا ت ث د.

صفة الحال كما جرت إن شاء الله. ثم قال أمير المؤمنين عليه السلام: كان جوابه لهم، لا اقاتلكم على الدخول في ملّتي، ولتكذبيني، والصدوف عن أمري، لأنّكم أصحاب شرايع وكتب و متمسكون بأمرها ناطقون، وليس اقاتل من هذه صفته، ولا أنا رافع الشرائع، ولا ذلك كلّه إليّ، بل كلّما ملكت بلداً بسيفي ثمن فيه عبدة الأوثان والتناذر، فلي ان الزمهم الدخول في ملّتي واقتلهم. ومن كان في البلدة منكم عرضت عليه إمّا الدخول في ملّتي، وأتباع أمري وشريعتي، أو أداء الجزية. فإذا كره الوطن الذي ملكته، وبسيفي فتحته، فمن وزن الجزية منهم^{١٤} اقرّره في مكانه، ومن انتقل عني تركته، ومن قاتلني منهم على مثل ذلك قاتلته، وانتظرت فيكم حكم ربّي. قالوا: لك ذلك فما قلت إلّا حقّاً، ولا نرى منك إلّا سداً. قال لهم: إذا استقرّ ذلك بيني وبينكم وقد تأولتم عليّ ودفعتم منزلتي وفضلي الذي فدائني من عند ربّي، وزعمتم أنّ الذي تنتظرونه، له اسم تعرفونه، وفعل تعلمونه، ومدة تنتظرونها، وهي من مبعثي إلى حين ظهور هذا المنتظر، بقي له أربع مائة سنة. فاكتبوا بيني وبينكم مواصفة تتضمّن كلّ ذلك وذكره، وعلى انكم تدفعون إليّ الجزية طول تلك المدة التي ذكرتم أنّ المبعوث إليكم فيها يأتي غيري، فان كنت من جملة المخترصين الكذابين، فأنتم تكفون مؤونتي ويرجع إليكم الملك إذا ظهر من تنتظرونه. وإن لم يظهر ومدّتي قائمة، وشريعتي^{١٥} ماضية، وحكمي لازم، ولم بأنكم في هذه المدة من تنتظرونه، فصاحب ملّتي، والقائم بدعوتي، والإمام الذي يكون في ذلك العصر ان يدعوكم إلى ما دعوتكم إليه اليوم. فإن اجتمهوه وسلمتم

^{١٤} منهم: منكم، ث.

^{١٥} شريعتي: شريعته، ث.

لأمره، ودخلتم في شريعتي وطاعته، فقد سلمتم وسلمتم. وإن ابستم عليه كما ابستم عليّ وصددتم عنه واستكبرتم، فله ان يأخذكم بالشرط الذي شرطتموه على أنفسكم ويقابلكم. فإن قاتلتموه فقتلكم^{١٦}، ولا يقبل لكم عذراً، ويستبيح ملّتكم، ويهدم شريعتكم بهدمه لبيعكم، ويعطل كتبكم، ويكون ما بقي لكم عذراً تحتجون به ولا محال تركنون إليه، ولا إبليس تعولون عليه، وهو المنصور عليكم يقطع شأفتكم وشأفة كلّ الظالمين. فهذا نصّ المواصفة. أ هكذا هو؟ قالوا: نعم. قال أمير المؤمنين عليه السلام: والمواصفة لم تزل تنتقل من بعد صاحب الشريعة والملة من وصيّ صادق إلى إمام فاضل حتّى وصلت إليّ وهي عندي. فلم يكن له عليه السلام ان ينقض شرطاً أسسه، وحكماً بيّنه، وهو معروف وقت ان نشأ في الجاهليّة محمّد الأمين. فكيف ينقض ما انعم به عليكم، ولم يجز لأحد من أئمة دينه وخلفاء شريعته ان ينقض ما امر به من قبل انقضاء المدة اتّباعاً وتسليماً لحكمه؟ فلمّا وصل الأمر إليّ وانقضت تلك السنون المذكورة في المواصفة في عصري، وعند تمامها أمري، اخذت منكم بحقه، ودعوتكم إلى شرطكم وشرطه، حسب ما تقتضيه الأمانة وحكم المعاهدة. أ كذلك بلغكم أنّه صفة الحال؟ قالوا: نعم كذلك كان. قال: فأيّ حجة بقيت لكم عليه وعليّ بعدما اوضحناه؟ وأيّ أمر نعدّيت فيه بزعمكم عليكم إذا كنت بشرطكم اخذتكم، وما كنتم تنتظرونه اقمته عليكم؟ وقد اوسعتكم حلماً وعدلاً، إذ ابقيت نفوسكم على أجسامكم ونعمكم عليكم إمهالاً، لتنتبهوا بعد الغفلة، وتسلموا بعد المعاهدة. فأيّ حجة لكم بعد ما وصفناه؟ وأيّ حقّ معكم بعد ما قلناه؟ وأيّ عذر يقوم لكم بعد ما شرحناه؟ قولوا واسألوا، نجابوا و تنصفوا، ولا يكون لكم قولاً ولا حجة.

فانصرفوا محجوجين، كاذبين نادمين، شاكين خائبين. فقال: ماذا تقولون؟ قالوا بأجمعهم: هذا والله كله حقّ وسدق، لا نشكّ فيه ولا نرتاب به. قد سمعنا لو فهمنا، و «لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» [١٤٩/٦] ربّ العالمين، وصلى الله على نبيه وآله الطاهرين.

تمّ الكلام في هذا الفصل، وحسبنا الله ونعم الوكيل، والحمد لله وحده وبه استعين.

[٤] نسخة ما كتبه القرمطي

إلى مولانا الحاكم بأمر الله أمير المؤمنين عند وصوله إلى مصر.
بسم الله الرحمن الرحيم.

أما بعد فقد وصلنا بالترك الخراسانية، والخيـل العربية، والسيوف
الهندية، والدروع الداودية، والدرق التنبية، والرماح الخطية، وقد خفّ
الركاب فتسلّم البلد، وتكون آمناً على النفس والمال والأهل والولد.
والسلام.

فاجابه سلامه علينا:

أما ما ذكرته من خفة ركابك، فذلك من قلة صوابك، وذلك لأمر
محتوم، في كتاب معلوم، لأننا قد نظرنا في الكتاب المكنون، والعلم
المخزون، أنّ أرضنا هذه لأجسادكم أجداثاً، وأموالكم وأماكنكم لنا
ميراثاً. فيجب أن تعلم أنّ قد احاط بك البلاء، ونزل بك الفناء. فما
أنت جئت بل الله جاء بك ليظهر معجزه فيك وفي أصحابك. وأنا
حامد الله^١ على ما منحني به من أخذكم على مضيّ ثمان ساعات من
نهار يوم الإثنين، حين لا تنفع الظالمين معذرتهم، ولهم اللعنة ولهم سوء
الدار. والسلام على من اتبع الهدى، وخشى عواقب الردى، وخاف
الله في الآخرة والأولى. وهو حسبنا وكفى، وإليه يشير كلّ من دعا.

^١ آمناً: أماناً، ب.

^٢ الله: لله، ب.

[٥] ميثاق وليّ الزمان

توكّلت على مولانا الحاكم الأحّد، الفرد الصمد، المنزّه عن الأزواج والعدد.

أقرّ فلان ابن فلان إقراراً أوجبّه على نفسه، وأشهد به على روحه، في صحّة من عقله وبدنه، وجواز أمر طائعاً غير مكره ولا مجبر، أنّه قد نبّأ من جميع المذاهب والمقالات، والأديان والاعتقادات كلّها على أصناف اختلافاتها، وأنّه لا يعرف شيئاً غير طاعة مولانا الحاكم جلّ ذكره، والطاعة هي العبادة، وأنّه لا يشرك في عبادته أحداً مضى أو حضر أو ينتظر، وأنّه قد سلّم روحه وجسمه وماله وولده وجميع ما يملكه لمولانا الحاكم جلّ ذكره، ورضي بجميع أحكامه له وعليه غير معترض ولا منكر لشيء من أفعاله ساء ذلك أم سرّه. ومتى رجع عن دين مولانا الحاكم جلّ ذكره الذي كتبه على نفسه، وأشهد به على روحه، أو أشار به إلى غيره، أو خالف شيئاً من أوامره، كان بريئاً من الباري المعبود، واحترم الإفادة من جميع الحدود، واستحقّ العقوبة من البارّ العليّ جلّ ذكره. ومن أقرّ أن ليس له في السماء إله معبود، ولا في الأرض^١ إمام موجود، إلّا مولانا الحاكم جلّ ذكره، كان من الموحّدين الفائزين.

وكتب في شهر كذا وكذا، من سنة كذا وكذا، من سنين عبد مولانا جلّ ذكره ومملوكه حمزة ابن عليّ ابن أحمد، هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين والمرتدين، بسيف مولانا جلّ ذكره، وشدة سلطانه وحده. تمّ.

^١ في الأرض: بالأرض، ث.

[٦] الكتاب المعروف بالنقض الخفي^١

وقد رفع إلى الحضرة اللاهوتية.

توكلت على مولانا البار العلام، العليّ الأعلى حاكم الحكّام، من لا يدخل في الخواطر والأوهام^٢. حروف بسم الله الرحمن الرحيم دعاة عبده الإمام.

كتابي^٣ إليكم معاشر الموحّدين لمولانا سبحانه وحده، المستجيبين لحقائق الجواهر الحقيقية، الناظرين من نور الأنوار الشعشعانية، المتبرّئين من العلوم المحال الحشوية، العارفين بالأبالسة الغوية، العابدين للمعبود إله البرية، الحاكم بذاته، المنفرد عن مبدعاته، والذات هو لاهوته، والمبدعات هم النطقاء والأسس واللواحق والدعاة، سبحانه عن الإزدواج وتعالى عمّا يقولون الظالمون علواً كبيراً.

أمّا بعد. فقد سمعتم قبل هذه الرسالة نسخ الشريعة باسقاط الزكاة عنكم، وإنّ الزكاة هي الشريعة بكمالها. وقد بيّنت لكم في هذه الرسالة نقضها دعامة دعامة، ظاهرها وباطنها، وإنّ المراد في النجاة في غير هذين جميعاً. وقد سمعتم بأن يصير هذا الباطن المكنون الذي في أيديكم ظاهراً، والظاهر يتلاشا ويظهر معنى حقيقية الباطن المحض، وهذا وقته وأوانه، وتصريح بيانه للموحّدين لا للمشركين، إلى أن يظهر السيف فيكون ظاهراً مكشوفاً، طوعاً وكرهاً، وتؤخذ الجزية من المسلمين والمشركين، كما تؤخذ من الذمة. وقد قرب إن شاء مولانا وبه التوفيق.

^١ الكتاب المعروف بالنقض الخفي: كتاب النقض الخفي ونسخ الشرائع، ج.

^٢ والأوهام: والأفهام، ث.

^٣ كتابي: كتاب، ب.

فأول البناء، وقبة النهاء، شهادة لا إله إلا الله، محمد رسول الله، التي حقن بها الدماء وصين بها الفروج والأموال. وهي كلمتان دليل على السابق والتالي؛ وهي أربعة فصول دليل على الأصليين والأساسين؛ وهي سبعة قطع دليل على النطقاء السبعة، وعلى الأوصياء السبعة، وسبعة أيام، وسبع سموات، وسبع أرضين، وسبعة جبال، وسبعة أفلاك، وأمثال هذا أسابيع كثيرة، وهي إثنا عشر حرفاً دليل على إثنا عشرة حجة الأساسية.

وثانية بالمعرفة محمد رسول الله، ثلاث كلمات دليل على ثلاثة حدود الناطق والتالي فوقه والسابق فوق الكل، وهي ست قطع دليل على ستة نطقاء، وهي إثنا عشر حرفاً دليل على إثنا عشرة حجة له بإزاء الأساسية. وكذلك السماء إثنا عشر برجاً، وسبع مدبرات، والأرضون سبع وسبعة أقاليم وإثنا عشرة جزيرة، وأصل العالمين جميعاً واحد: وهو علّة العلل، وهو عندهم السابق، وهو أصل السكونة والبرودة، والتالي وهو أصل الحرارة والحركة. وإبليس اللعين ظهر من السابق قبل التالي، وهو لطيف روحاني، وكان طائعاً لبارئه إلا أنه اظهر المنافسة؛ وطلب اللعين الرياسة وإنشاء روحانيته شخصاً قائماً بإزاء السابق، واطهر الضدية وجادل بارئه، واسمه حارت¹. فحينئذ ظهر منه ناليه، فصار السابق والتالي أصل العالمين جميعاً؛ ومنهما ظهر الناطق والأساس، فاطهر السابق برودته وسكونته، واطهر التالي حرارته وحركته، واطهر الناطق الليبوسة، واطهر الأساس الحركة، فكمملت الطبائع الأربعة، وتكوّنت الأفلاك السبعة والبروج الإثنا عشر. وكذلك البروج: لكل ثلاثة بروج طبع غير طبع الثلاثة الأخرى، لتدبير العالم بأربع طبائع؛ وكذلك

¹ حارت: حارت، ج.

الطبائع الدينية أربعة، كما تقدّم ذكرها، والبارئ سبحانه منزّه عن الكلّ سبحانه وتعالى عمّا يصفون.

وكلّ سبعة في الأفلاك حروفها ثمانية وعشرون حرفاً، ليبين العارفين أنّ الأسابيع كلّها دليل على معنى واحد وإشارة واحدة، وهي زحلّ مشترى تريخ شمس زهرة عطارد قمر، حروفها ثمانية وعشرون حرفاً. ومن أوّل بروج السنة، وهو الحمل وهو السابق، إلى البرج الذي يليه، وهو الميزان وهو الناطق، سبعة بروج، وهو حمل ثور جوزاء سرطان أسد سنبله ميزان، عدد حروفها ثمانية وعشرون حرفاً. وتدبير العالم وسعودهم ونحوسهم من القمر، والقمر فلا يقدر يسير إلاّ في ثمانية وعشرين منزلة. ومن المحرم إلى رجب الذي يشاكل المحرم في الفضيلة سبعة شهور؛ والمحرم دليل على السابق وهو أوّل السنة وأوّل الشهور، وكذلك رجب وهو التالي متّصل بشعبان ورمضان؛ وشعبان ورمضان دليلان على الناطق والأساس؛ والمحرم الذي هو السابق صار فرداً عن الشهور؛ ورجب متّصل بالشهرين، كما أنّ التالي متّصل بالناطق والأساس؛ ومن المحرم إلى رجب سبعة شهور، كذلك السابق سبعة حدود: أوّلهم السابق والتالي والجدّ والفتح والخيال والناطق والأساس، حروفهم ثمانية وعشرون حرفاً؛ وكذلك الشهور محرم صفر ربيع جمادى جمادى رجب، وهم ثمانية وعشرون حرفاً؛ والأيام السبعة أحد إثنين ثلاثاء أربعاء خميس جمعة سبت، حروفها ثمانية وعشرون حرفاً، وكذلك النطقاء السبعة آدم نوح إبراهيم موسى عيسى محمّد سعيد، حروفهم ثمانية وعشرون حرفاً؛ والأوصياء السبعة شيت سام إسماعيل يوشع شمعون عليّ قداح، حروفهم ثمانية وعشرون حرفاً؛ القرآن انزل على سبعة صنوف، فمنه ناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه وقصص وحكايات وأمثال، وقرئ بسبعة

أحرف؛ والطواف حول الكعبة سبعة، وطول الإنسان سبعة أشبار بشبره، وعرضه أيضاً بشبره سبعة أشبار؛ وفي وجه الإنسان سبعة خروق، وأمثال هذا أسابيع كثيرة لا تحمله* الرسالة كلها دليل على سبعة أئمة، وسبعة نطقاء، وسبعة أوصياء، وبداية الكل من واحد وذلك الواحد أيضاً عبد غير معبود. وكذلك قال: «مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بُعِثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ» [٢٨/٣١]، وهو السابق، فجعل الناطق دليل على الداعي، إذ كان هو من قبل الإمام.

وكذلك اللام راجع إلى الألف، والألف الذي في اللام دليل على الإمام؛ والألف الثاني دليل على التالي، واللام دليل على الناطق، إذ كان الناطق من التالي انبعث ومنه كانت مادته؛ والألف الثالث من إلّا بمنزلة السابق، إذ هو بمنزلة رابع الحدود دليل على الحجّة والداعي والمأذون؛ والألف الذي في اللام ليس له غير حدّ واحد ناليه، وكذلك الداعي يرجع إلى الإمام لا غير، والناطق إلى التالي والسابق يقوم بالحدود كلها. كذلك الألف الذي في الله، واللامان المتصلان به بحدّ الناطق والتالي؛ والهاء التي هي ختامتهم رتب بمنزلة أساسه، فقال: لا إله إلّا الله، انفأ عن الكلّ المعنويّة وأشار إلى أساسه، والزمهم بأن يقولوا محمّد رسول الله، وهي ثلاث كلمات لأنّه ثالث السابق، وهي ستّ قطع دليل على أنّه سادس النطقاء، وهي إثنا عشر حرفاً دليل على إثنا عشرة حجّة له ظاهرة، كما للأساس إثنا عشرة حجّة باطنة. فنظرنا إلى السابق والتالي والناطق والأساس والإمام والحجّة، فرأيناهم كلّهم عبيداً مزدوجين. فعرفنا بأنّ المعبود سواهم، وعلمنا بتوفيق مولانا جلّ

* تحمله: تحمله، ت داخ.

٦ بأن: ان، ب.

ذكره، أنّ الهاء المشار إليها التي هي ختامة الله وتماحه، واللامين والألف خلف تاليه^٧، وهو آخرهم ورابعهم وتماه القدرة به، لأنّ لا يقال لأحد من الحدود ما قيل له، وهو المهدي الذي وقع عليه هذا الاسم الأعظم بقوله أبو القائم، ولا يجوز أن يقع هذا الاسم إلّا على أعظم الحدود ونهايتهم، كما أنّ الهاء نهاية لا إله إلّا الله.

ولم يظهر المولى جلّ ذكره ذلك المهدي إلى تمام دور محمد وانقضائه، لأنّه آخر دور الأربعة المستورين الذي ختم الله أمورهم به أيّ انقضائه. وتجلّى للعالم بالملك والبشريّة، وأشار إلى نفسه بنفسه لا بالمهدي، ومنه أظهر الحقيقة. ولم يكن الأساس نهاية الحدود، ولم يكن له من القدرة اللاهوتية ما كان للمهدي باظهار مولانا القائم الحاكم جلّ ذكره منه وفي زمانه. وقد علمتم بأنّ عليّ ابن أبي طالب بايع أبا بكر وعمر وعثمان وتردّد إلى معاوية مراراً بكثرة، وآخر الأمر لم يتمكن من معاوية، بل تمكن معاوية منه ومن أولاده وأصحابه، وكان عليّ ابن أبي طالب أكثر عشائر في ذلك الوقت وأكثر مالاّ وأعظم عشيرة في ظاهر الأمر من المهدي، وقد أظهر المهدي من المعجزات والغلبة بلا مال ولا رجال ما لم يقدر عليه عليّ. ومولانا القائم الحاكم بذاته، المنفرد عن مبدعاته جلّ ذكره أورا العالم قدرة لاهوتية ما لم يقدر عليه ناطق في عصره، ولا أساس في دهره. وقد ظهر أبو يزيد، وهو حارث^٨، إبليس الأبالسة في ذلك الوقت، وجلب بخيله ورجله، كما قال في القرآن. وصبر مولانا جلّ ذكره إلى أن مات من مات من شيعة الحال، وكفر من كفر، وارتدّ من ارتدّ وامتنعهم، كما قال: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ

^٧ تاليه: تالية، ا ب ث.

^٨ وقد: قد، ث.

^٩ حارث: حارث، ج.

وَالْجُوعَ وَنَقْصَ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالشَّمَرَاتِ وَبَشَرِ الصَّابِرِينَ [٢/ ١٥٥]. فذ^{١١} أصاب عسكر مولانا جل ذكره هذا كله؛ ثم أنه جل ذكره خرج إلى إبليس وجنوده بشخصه المرئية، وناسوته البشرية، وظهر للعارفين بعض قدرة لاهوته، وأولياء مولانا حينئذ في ظاهر الأمر قليلون ضعفاً، ثم أصابهم من البلاء، وإبليس في مائة ألف بيت من جنوده، في كل بيت رجال بكثرة، فلم يكن غير ساعة واحدة إلا وهم كأعجاز نحل خاوية. وأبو يزيد لعنه المولى هو إبليس، وإبليس اقام روحه مقام بارئه وجادله، وهو الفيل الذي جاء في المجلس بأنه مسخ لأنه تشبه بعين الزمان، وعين الزمان هو السابق، وكذلك إبليس اقام روحه مقام السابق وجادله. فعرفنا أنه اعنى بذلك أبا يزيد، كما قال محمد: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رُبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ»، يعني أبا يزيد، «أَلَمْ يَجْعَلْ»، يعني القائم، «كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ»، وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ، وهم عبيد مولانا القائم جل ذكره، «تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ»، يعني تأييد مولانا القائم جل ذكره مع حسن يقينهم، «فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ» [١٠٥/١-٥]. فهذه معجزات لم يختلف فيها مخالف ولا مؤلفاً^{١٢} من ناطق ولا أساس؛ وله معجزات ودلائل ما لم يحتمل الموضع الشرح فيه، وأنا أبين لكم ذلك في كتاب السيرة من ناسوت مولانا جل ذكره في كل عصر وزمان، إن شاء مولانا وبه التوفيق في جميع الأمور. فصحَّ عند العارف المخلص بأن الإشارة والمراد في النهاية من محمد ابن عبد الله إلى المهدي، وهو الهاء تمام الله، وهو عبد مولانا القائم الحاكم بذاته، المنفرد عن مبدعاته، سبحانه وتعالى عما يصفون علواً كبيراً.

^{١١} قد: وقد، ا ث د اخ.

^{١٢} مؤلفاً: مؤلفاً، ث اخ؛ مؤلف، د.

ثمّ اقام بعد الشهادتين به وبأساسه الصلاة في خمسة أوقات. وقد روي كثير من المسلمين عن الناطق بأنّه قال: من ترك صلاته ثلاث متعمداً فقد كفر؛ وقال: من ترك الصلاة ثلاث متعمداً فليمت على أيّ دين شاء. وقد رأينا كثيراً من المسلمين يتركون الصلاة، ومنهم من لم يصل قطّ، ولم يقع عليه اسم الكفر، فعلمنا أنّه يخالف^{١٢} ما جاء في الخبر. وقد اجتمعوا كافة المسلمين، بأنّ المصلّي بالناس صلاته صلاة الجماعة، وفعله فعلهم، وقراءته قراءتهم، حتّى لو أنّه سها في الفرض الذي لا تجوز الصلاة إلّا به، كان عليهم الإعادة مثل ما عليه. فإذا كان رجل مصلّ بالناس يقوم مقام أمّته وتكون صلاته مقام صلواتهم، فكيف مولانا سبحانه الذي لا يدخل في عدد التشبيه وله سنين بكثرة ما صلّى بناس، ولا صلّى على جنازة، ولا نحر في العيد الذي هو مقرون بالصلاة، بقوله: «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ، إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» [٢/١٠٨-٣]، فصار فرضاً لازماً؟ فلمّا تركه مولانا جلّ ذكره، علمنا بأنّه قد نقض الحالتين جميعاً الصلاة والنحر، وأنّه يهلك عدوّه بغير هذين الخصلتين، وأنّ لعبيده رخصة في تركهما، إذ كان إليه المنتهى، ومنه الابتداء في جميع الأمور. فبان لنا نقضه، وقد بطل صلاة العيد وصلاة يوم الجمعة بالجامع الأزهر، وهو أوّل جامع بنى بالقاهرة، وكذلك أوّل ما بطل هو. فهذا ظاهر الصلاة ونقضها.

وأما الباطن فقد سمعتم في المجالس، بأنّ الصلاة هي العهد المألوف، وسمّى صلاة لأنّه صلة بين المستجيبين وبين الإمام، بعني عليّ ابن أبي طالب، واستدلّوا بقوله: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» [٤٥/٢٩]. فمن اتّصل بعهد عليّ ابن أبي طالب انتهى عن

^{١٢} يخالف: بخلاف، ا د اخ.

محبة أبي بكر وعمر، وقد رأينا كثيراً من الناس اتصلوا بعهد عليّ ابن أبي طالب، وكانوا محبين لأبي بكر وعمر، وكانوا بمضون إلى معاوية، ويتركون عليّ ابن أبي طالب. وقالوا إنّ العهد في وقتنا هذا هو الصلاة لأنه صلة بينهم وبين مولانا جلّ ذكره، والفحشاء والمنكر أبو بكر وعمر. وقد اتصل بعهد مولانا جلّ ذكره في عصرنا هذا خلق كثير لا يحصيهم غير الذي اخذ عليهم، ولم يرجعوا عن محبة أبي بكر وعمر، ولا عن خلاف مولانا جلّ ذكره وعصيان أوامره. فقد صحّ عندنا أنّه بخلاف ما سمعنا في المجالس، ورأينا مولانا جلّ ذكره قد نقض الباطن الذي سمعناه لأنه اباح سائر النواصب إظهار محبة أبي بكر وعمر. وقرئ بذلك سجلّ على رؤوس الأشهاد: من اراد ان يتختّم في اليمين أو في الشمال فلا اعتراض عليه فإنه عند مولانا في الحدّ سوى؛ وقد سمعتم في المجلس، بأنّ اليمين والشمال هما الظاهر والباطن، وقد جعلهما مولانا جلّ ذكره في الحدّ سوى، فعلمنا بأنّه علينا سلامه ورحمته قد اسقط الباطن مثل ما اسقط الظاهر، فنظرنا إلى ما بنجينا من العذابين جميعاً، ويخلصنا من الشريعتين سريعاً، ويدخلنا جنّة النعيم التي وعدنا بها، وهي حجة القائم التي جنت على سائر الحدود. فعلمنا بأنّ الصلاة التي هي لازمة في خمسة أوقات، فإن تركها أحد من سائر الناس كافّة ثلاث فقد كفر، هي صلة قلوبكم بتوحيد مولانا جلّ ذكره لا شريك له، على يد خمسة حدود: السابق والتالي والجدّ والفتح والخيال، وهم موجودون في وقتنا هذا. وهذه هي الصلاة الحقيقية دون الصلاتين الظاهر والباطن. ومن مات ولم يعرف إمام زمانه وهو حيّ^{١٣} مات موته جاهليّة، وهو معرفة توحيد مولانا جلّ ذكره. وقوله حيّ^{١٤} يعني دائماً

^{١٣} حيّ: حيّاً، ب ت ج.

^{١٤} حيّ: حيّاً، ب ت ج.

أبداً في كلِّ عصر وزمان، والفحشاء والمنكر هما الشريعتان الظاهر والباطن، فمن وحد مولانا جلّ ذكره بينها،^{١٥} توحيد مولانا جلّ ذكره عن التفاته إلى ورائه، وانتظاره العدم المفقود. وقال: من ترك الصلاة ثلاث متعمداً فقد كفر، يعني توحيد مولانا جلّ ذكره على يد^{١٦} ثلاثة حدود، وهم ذو معة وذو مصّة والجنّاح، الحاضرون في وقتنا هذا، موجودون ظاهرون للموحّدين لا للمشرّكين. وأنا ابّين لكم أشخاصهم مع أشخاص حدودهم، وأشخاص لا إله إلاّ الله، وأشخاص الحمد لله ربّ العالمين، في غير هذا الكتاب بتوفيق مولانا جلّ ذكره. وقد قال مولانا المعزّ سلام الله على ذكره: أنا سابع الأسبوعين، والواقف على البيعتين، ولا أسبوع بعدي، يعني آتي وقفت وحضرت على بيعة الناطق والأساس. وسابع أسبوعين هو الظاهر والباطن، دورين الشريعتين، ولا أسبوع بعدي، يعني لا نقيم الشريعة بعدي لعلّي سبعة أخرى، والأمر مردود إلى صاحبه وهو مولانا الحاكم بذاته، المنفرد عن مبدعاته، سبحانه وتعالى عمّا يقولون المشركون علواً كبيراً.

تتلوه الزكاة. وقد اسقطها مولانا جلّ ذكره عنكم بالكلّية، وقد سمعتم في مجالس الحكمة الباطنية، بأنّ الزكاة ولاية عليّ ابن أبي طالب والأئمّة من ذريّته والتبرؤ من أعدائه أبي بكر وعمر وعثمان. وقد منع مولانا جلّ ذكره عن اذية أحد من النواصب، وقرئ بذلك سجلّ على رؤوس الأشهاد، بأنّ لا يلعن أحد أباً بكر وعمر، وقد قرئ في المجلس بأنّ اليمين والشمال على الناطق والأساس. ثمّ جاء بعد هذا أيضاً في المجلس بأنّ الطريقين اليمين والشمال مضلّتان، وأنّ الوسطى هي المنهج و

^{١٥} بينها: نهاه، ج.

^{١٦} - ب.

الغاية هي الطريق الوسطى تغنيكم عنهما. فإن لنا بأن مولانا جلّ ذكره بطل باطن الزكاة الذي في عليّ ابن أبي طالب، كما بطل ظاهرها، وإنّ الزكاة غيرما اشاروا إليه في المجلس جميعاً، وإنّ في الحقيقة توحيد مولانا جلّ ذكره وتركية قلوبكم وتطهيرها من الحالتين جميعاً، وترك ما كنتم عليه قديماً. وذلك قوله: «وَلَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» [٩٢/٣]، والبرّ فهو توحيد مولانا جلّ ذكره، ونفقة ما تحبّون الظاهر والباطن، ومعنى نفقة الشيء تركه، لأنّ النفقة لا ترجع إلى صاحبها أبداً، وقالوا أهل الظاهر الحشوية بأنّ النفقة ما كان من الدنانير والدراهم، وهما جميعاً دليلاً على ما قلنا الناطق والأساس. فمن لم يترك عدم الناطق وإزدواج الأساس لم يبلغ إلى توحيد مولانا جلّ ذكره، الحاكم بذاته، المنفرد عن مبدعاته، جلّ ذكره.

الصوم عند أهل الظاهر. وكافة المسلمين يعتقدون بأنّ الناطق قال لهم: صوموا لرؤيته، وافطروا لرؤيته، ويرون في اعتقاداتهم أنّ من افطر يوماً واحداً من شهر رمضان، وهو يعتقد أنّه قد اخطأ وجب عليه صوم شهرين وعشرة أيام، كفارة لذلك اليوم، وإنّ اعتقد أنّ إفطاره ذلك اليوم حلالاً له، فقد هدم الصوم بكماله. ومولانا جلّ ذكره هدم الصوم بكماله مدة سنين بكثرة، بتكذيب هذا الخبر: صوموا لرؤيته، وافطروا لرؤيته، وامرنا بالإفطار في ذلك اليوم الذي يعتقدون المسلمون كلّهم بأنّه خاتم الصوم، ولا يقبل منهم الشهر إلّا بصيامه، ولا يكون في نقض الصوم أعظم من هذا ولا أبين منه لمن نظر وتفكر وتدبّر.

وباطن الصوم فقد قالوا فيه الشيوخ بأنّ الصوم هو الصمت، بقوله لرمم وهي حجة صاحب زمانه: «كُلِّي وَأَشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا»، بعني الأكل علم الظاهر، والشرب علم الباطن، وقَرِّي عيناً لمزيدة، فما «تَرَيْنَ أَحَدًا

مِنَ الْبَشَرِ»، يعني أهل الظاهر، «فَقُولِي إِنِّي» نظرت^{١٧} «لِلرَّحْمَانِ»،
يعني الإمام، «صَوِّمًا»، أيّ السكوت، «فَلَنْ أَكَلَّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا» [١٩/
٢٦]، يعني فلن اخاطب أحداً من أصحاب الشريعة الظاهرة؛ وقوله:
«فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» [١٨٥/٢]، يعني عليّ ابن أبي
طالب، والشهر ثلاثون يوماً، كذلك عليّ ثلاثون حذاءً، فمن عرفه
وعرف حدوده وجب عليه السكوت عند سائر العالمين كافةً إلّا عند إخوانه
الثقات. وقد كان فرئ في المجالس من أوصاف عليّ ابن أبي طالب ما
لم تقبله قلوب المخالفين، وكان كثير من المعاهدين المنافقين يخرجون من
المجلس ويظهرون سائر ما يسمعون في المجلس للنواصب والإمامية والزيدية
والقطعية وغيرهم من المخالفين. فبان لنا نقض ما كان في المجلس وما
وصفه الشيوخ من باطن الصوم وسكوته، وإنّ مولانا جلّ ذكره فطر
الناس في ظاهر الصوم وفطرهم في باطنه، وهو بالحقيقة غير الصومين
المعروفين من الشريعتين، وهو صيانة قلوبكم بتوحيد مولانا جلّ ذكره. ولا
يصل أحد إلى توحيد، إلّا بتمييز ثلاثين حذاءً ومعرفتهم روحاني
وجسماني^{١٨}، وهي الكلمة والسابق والتالي والجدّ والفتح والخيال والناطق
والأساس والمتمّ والحجة والداعي والأئمة السبعة والحجج الإثنتا عشرة،
فصاروا الجميع ثلاثين حذاءً. وكذلك من عرف هؤلاء الحدود، وعرف
رموزاتهم وتلويحاتهم، وعرف بأنهم كلّهم عبيد مستخدمون لمولانا جلّ
ذكره، وإنّ مولانا جلّ ذكره مبدعهم ومالكهم، منزّه عنهم، داخل فيهم
وخارج منهم، ما منهم أحد إلّا وفيه من قوله جلّ سلطانه، وهو المنفرد
عنهم بذاته سبحانه. ومن وجه آخر أحسن منه وأعلا، بأنّ التوحيد إذا

^{١٧} نظرت: نذرت، ث د اخ.

^{١٨} روحاني وجسماني: روحانيّاً وجسمانيّاً، ث اخ.

عقدته من حساب الجمل الصغير وجدته إثنين وثلاثين سوى: ت أربعة، وستة، ح ثمانية، ي عشرة، د أربعة، وكذلك الإرادة والمشية، وهما أعلا الدرج الخفية، والكلمة والسابق والتالي والجد والفتح والخيال وسبعة نطقاء وسبعة أسس وسبعة أئمة وثلاثة خلفاء، فكملت إثنين وثلاثين حلاً كاملاً. فعند ذلك اظهر المولى جلّ ذكره حجاباه الأعظم، وهو رابع الخلفاء، وهو سعيد ابن أحمد. فمن عرف هؤلاء الحدود روحاني وجسماني^{١٩} وعرف درجة كل واحد منهم، بان له توحيد مولانا القائم الحاكم بذاته، المنفرد عن مبدعاته، جلّ ذكره.

الحجّ. قال: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» [٩٧/٣]. قالوا أهل الظاهر عن الناطق أنّ الحجّ هو الجيء إلى مكة والوقوف بعرفات وإقامة شروطه، ورأيت بخلاف قوله: «مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» [٩٧/٣]؛ قالوا: الحرم بمكة و الحرم إثنا عشر ميلاً من كلّ جانب، وقد شاهدنا في هذا الحرم قتل الأنفس ونهب الأموال، وداخل الكعبة أيضاً السرقة، وهذا من الخلاف والمحال. وجميع ما يعملون به من شروط الحجّ فهو ضرب من ضروب الجنون، من كشف الرؤوس، وتعرية الأبدان، ورمي الجمار، والتلبية من غير ان يدعوهم أحد، وهذا من الجنون. ومولانا جلّ ذكره قد^{٢٠} قطع الحجّ سنين كثيرة^{٢١} وقطع عن الكعبة كسوتها، وقطع كسوة الشيء كشفه وهتكه، ليبين للعالم بأنّ المراد في غيرها وليس فيها منفعة.

وقالوا الشيوخ في الباطن، بأنّ الحرم هي الدعوة، وهو إثنا عشر ميلاً من كلّ جانب، وكذلك للدعوة إثنتا عشرة حجة، والبيت دليل على

^{١٩} روحاني وجسماني: روحانياً وجسمانياً، ث اخ.

^{٢٠} - ج.

^{٢١} كثيرة: بكثرة، ب.

الناطق، والحجر دليل على الأساس، والطواف به سبعة هو الإقرار به في سبعة أدوار، والوقوف بعرفات معرفتهم بعلم الناطق، ومنى ما كان يتمنى الراغب من الوصول إلى الناطق والأساس وحدودهما، مما يطول الشرح فيه، وإشارتهم إلى الناطق والأساس وحدودهما، وإن ابتداء الطواف من عند الحجر الأسود وختمها عنده، كذلك الأساس استقى من الناطق وإليه سلم. وقد رأينا مولانا جلّ ذكره بطلّ الحجّ بإظهار محبة أبي بكر وعمر، وخمود ذكر عليّ ابن أبي طالب. وقد سمعنا في المجالس، بأنّ الشمال على الناطق واليمين على الأساس، وقد روي في المجالس: لا تستقبلوا القبلة، وهو الإمام، بالبول والغيط، وهو علم الظاهر والباطن، فنقض ما سمعناه في المجلس. فعلمنا بأنّ الحجّ غير هذا الذي كانوا يعتقدونه ظاهراً وباطناً، كما قال مولانا المنصور:

هلمّ اريك البيت توقن أنّه * هو البيت بيت الله لا ما توهّمنا
أبيت من الأحجار أعظم حرمة * أم المصطفى الهادي الذي
نصب البيت؟

والبيت هو توحيد مولانا جلّ ذكره موضع السكنى والمأوى الذي يطلب المعبود فيه، كذلك الموحدون أولياء مولانا جلّ ذكره سكنت أرواحهم فيه؛ وربّ البيت هو مولانا جلّ ذكره في كلّ عصر وزمان، كما قال: «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ»، يعني مولانا جلّ ذكره، «الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ»، يعني الظاهر، «وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ» [١٠٦/٣-٤]، يعني خوف الشكوك من الوقوف عند الأساس، كما يزعمون المؤمنون المشركون، كما قال: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» [١٢/١٠٦]، لقولهم بأنّ عليّ ابن أبي طالب هو مولانا الحاكم جلّ ذكره في عصرنا هذا، فنعوذ بمولانا جلّ ذكره من الشكّ فيه والشرك به والإزدواج معه، سبحانه وتعالى عن سائر الحدود.

الجهاد وبه قام^{٢٢} محمد وظهر الإسلام وجعله فرضاً على سائر المسلمين كافة. وقد رفعه مولانا جلّ ذكره عن سائر الذمة، إذ كانت الذمة لا تطلب إلاّ جبراً، والمسلمون الجاحدون والمؤمنون المشركون بقاتلونك في بيتك وهم أذية لأهل التوحيد. وكلّ جهاد لا يجاهد فيه إمام الزمان، فهو مسقوط عن الناس.

وما فرئ في المجلس والفوه الشيوخ في كتبهم، بأنّ الجهاد الباطن هو الجهاد للنواصب الحشوية الغاوية لهم. وقد منع مولانا جلّ ذكره عداوتهم والكلام معهم، فعلمنا بأنّه قد نقض باطن الجهاد وظهره، وإنّ الجهاد الحقيقي هو الطلبة والجهد في توحيد مولانا جلّ ذكره ومعرفته، ولا يشرك به أحد من سائر الحدود والتبرئ من العدم المفقود.

الولاية. قال: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» [٤/ ٥٩]. قالوا أهل الظاهر وسائر المسلمين كافة، بأنّ الولاية لأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ، وكانت في بني أمية، ثمّ أنّها رجعت إلى بني العباس، وكلّ واحد منهم، إذا جلس في الخلافة، كانت ولايته واجبة على المسلمين كافة. وقد نقضها مولانا جلّ ذكره، وكتب لعنة الأولين والآخرين على كلّ باب، ونبتهم من قبورهم.

وأما باطن الولاية ومعرفة حقيقتها التي^{٢٣} جاءت في المجلس وكتب الشيوخ، بأنّها إظهار محبة عليّ ابن أبي طالب والبراءة من أعدائه، واستدلّوا بقوله: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي»، يعني علم الباطن، «وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» [٣/ ٥]، يعني تسليم الأمر إلى عليّ ابن أبي طالب. وقد نقضها مولانا جلّ ذكره بقراءة

^{٢٢} قام: اقام، ب.

^{٢٣} حقيقتها التي: حقيقتها الذي، ث.

سجل على رؤوس الأشهاد: «لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ»، وهما الناطق والأساس، «وَأَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ»، بعني الحجة العظمى الذي هو المشيئة، «إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ» [٣٧/٤١]، بعني الإمام الأعظم، والعبادة هي الطاعة. فبان لنا بانه جل ذكره نقض باطن الولاية التي في عليّ ابن أبي طالب وظاهرها، والإمام هو عبد مولانا جلّت قدرته بقوله: «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ» [١٢/٣٦]، والذي احصى الأشياء في الإمام هو مولانا جل ذكره.

وأما الرتب الظاهرة والباطنة التي كانت للناطق والأساس فقد جعلها مولانا جل ذكره لعبيده ومماليكه، مثل ذي الرياستين، وذي الكفالتين، وذي الجلالتين، وذي الفضيلتين، وذي الحدين، وأمثال هذا كله إشارة إلى معرفته وتوحيده جل ذكره. أراد ان يبين للعاقل الفاضل بانّ جميع المراتب التي كانت للناطق والأساس قد اعطاها لعبيده وانه منزّه عن الأسماء والصفات، وكلّما يقال فيه من الأسماء مثل الإمام، وصاحب الزمان، وأمير المؤمنين، ومولانا، كلّها لعبيده، وهو أعلا وأجلّ ممّا يقاس ويحدّ ويوصف، لكن بالمجاز لا بالحقيقة، ضرورة لا إثباتاً نقول أمير المؤمنين جلّ ذكره، من حيث جرت الرسوم والتراتب على السن^{٢٤} الخاصّ والعامّ، ولو قلنا غير هذا لم يعرفوا لمن المعنى والمراد، وتعمى قلوبهم عنه، وهو سبحانه ليس كمثله شيء وهو العليّ العظيم.

فعليكم معاشر المستجيبين الموحدّين لمولانا جلّ ذكره بمعرفة مولانا وحده لا شريك له، علينا سلامه ورحمته، ثمّ معرفة حدوده وطلب وجوده له سبحانه لا للعدم المفقود الذي معرفته لا تنفع، والامتسك به لا يشفع. لكن العالم قد^{٢٥} استمروا على الشرك والضلالة، والعجب

^{٢٤} السن: السنة، ا ت ث د اخ.

^{٢٥} - ب.

والجهالة، ينظرون وهم لا يبصرون، ويسمعون ولا يوعون. قاتلهم المولى سبحانه ومن عذابه لا ينفكّون.

والحمد والشكر لمولانا وحده، لا شريك له سبحانه وسلامه علينا، ونحياته لدينا، وبركاته علينا، وعلى جميع عباده الصالحين، وهو حسبنا ونعم الوكيل، والحمد لمولانا في السراء والضراء.

ورفع هذا الكتاب إلى الحضرة اللاهوتية في شهر صفر سنة ثمان وأربعمائة من الهجرة، وهي أول سنين ظهور عبد مولانا ومملوكه هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين بسيف مولانا جلّ ذكره، لا شريك له ولا معبود سواه، وحسبنا مولانا وحده. قبول بها وصحّت^{٢٦}.

[٧] الرسالة الموسومة ببدو التوحيد لدعوة الحقّ

توكّلت على مولانا البار العلام، العليّ الأعلى حاكم الحكّام، من لا يدخل في الخواطر والأوهام، جلّ ذكره عن وصف الواصفين وادراك الأنام. حروف بسم الله الرحمن الرحيم حدود عبد مولانا الإمام.

كتابي إليكم معاشر الإخوان المستجيبين إلى دعوة مولانا الحاكم الأحّد، الفرد الصمد، جلّ ذكره عن الصاحبة والولد، العابدين له لا غيره، الناجين من شبكة إبليس اللعين، والضدّ المهين، وجواسيسه الملاعين، وأنصاره الغاوين، وحزبه^١ الشياطين، ليس لإبليس عليكم سلطان، ولا لجنوده^٢ لديكم مكان، ولا لزخرفه عندكم شأن، بل أنتم الملائكة المقرّبين، الذين ملكوا أنفسهم عن أفعال المشركين، وأنتم حملة عرش مولانا جلّ ذكره. والعرش هاهنا علمه الحقيقي الذي هو صعب مستصعب، لا يحمله إلّا نبيّ مرسل أو ملك مقرب أو مؤمن امتحن المولى قلبه بالإيمان له وحده، سبحانه وتعالى عمّا يصفون.

أمّا بعد. فإنّي احمد إليكم مولانا الذي لا مولى لنا سواه، وامركم^٣ وإيتاي بالشكر لنعمه وآلائه؛ حمد من استوجب الزيادة في اولاه واخراه، واوصيكم بما أيّدني به مولانا جلّ ذكره، وامرني به من اسقاط ما لا يلزمكم اعتقاده، وترك ما لا يضرّكم افتقاده، من الأدوار الماضية الخامدة، والشرائع الدارسة الجامدة. وما منهم ناطق إلّا وقد نسخ شريعة من كان قبله من المتقدّمين، ومحمّد ابن عبد الله الناطق السادس، لما ظهر بالنطق، نسخ الشرائع كلّها وسدّ الطرق، وقال: فمن لم يترك ما

^١ حزبه: حزية، ث.^٢ لجنوده: لحدوده، ث.^٣ امركم: آمركم، ا.ث.

كان عليه فديماً من دين آبائه وأجداده قتل وسمي كافراً؛ ومن ترك الشريعة التي بيده، ولم يلتفت إليها وقع عليه اسم الإسلام، وكان في سلمه غير ملام، وضمن لهم محمد الجنة على الدوام. فبان للعاقل الشافي والمخلص الكافي، أن الإشارة والمراد هاهنا في عبادة الوجود، لا للعدم المفقود، والإنسان ابن يومه وساعته، وفي الوجود راحته، وله عبادته، وبه حياته، وإليه إشارته. ومولانا الحاكم البار بالعلام قد نسخ شريعة محمد بالكمال، ظاهراً للمؤمنين ذوي الأفضال، وباطناً للموحدّين أولي الألباب. وأمّا من نوره في قلبه زاهر، وفي معاني أموره للخلق فاهر، وغير منافق بالكفر شاهر، لا يلتفت إلى اشتغال^٤ الناموس وعلوه، وزخرف القول وسموه، ويعلم أنه استدراج للكافرين وتمييز للمؤمنين الموحدّين، كما قال: «لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ» [٣٧/٨]، وإن كان لا يخفى عن مولانا جلّ ذكره الخبيث من الطيّب، يعني المشرك من الموحّد، لكنّه اراد ان يبيّن للموحدّين من يرجع منهم على عقبيه، ومولانا جلّ ذكره عالم بما في الصدور وما هو كائن.

والدليل على ذلك زوال الشريعة على الاختصار في شيء واحد، إذ لم تحتل هذه الرسالة طول الشرح. وقد بيّنت لكم في الكتاب المعروف بالنقض الخفيّ نسخ السبع دعائم^٥ ظاهرها وباطنها، وذلك بقوة مولانا جلّ ذكره وتأنيده، ولا حول ولا قوة إلاّ به، وكيف، وفي رفع الزكاة واسقاطها مقنع للسائلين عن غيرها، وهي مقرونة بالصلاة. وقد غزا عبد اللات ابن عثمان المكتّى بأبي بكر إلى بني حنيف، ومعه جميع المهاجرين والأنصار، فقتل رجال بني حنيف ونهب أموالهم وسبى

^٤ اشتغال: اشتغال في المخطوطات.

^٥ في الكتاب المعروف بالنقض الخفيّ نسخ السبع دعائم: في هذا الكتاب نسخ الشريعة والسبع الدعائم، ج.

حريمهم؛ وقد اشترى عليّ ابن ابي طالب، وهو أساس الناطق، من جملة السبي امرأة تعرف بالحنفية واسمها نحفة، وهي أمّ ولده محمد؛ ف قيل له: يا عليّ كيف تستحلّ لنفسك ان تشتري امرأة مسلمة تشهد أنّ لا إله إلاّ الله، وتشهد أنّ محمداً رسول الله، وتصلّي الخمس، وتصوم شهر رمضان؟ فقال عليّ: ما ينفعها ولا لقومها الشهادتين، ولا سائر أعمال الشريعتين، إذ لم يؤدّوا الزكاة، وأنّ الزكاة هي الشريعة بكمالها، فمن لم يؤدّها^٦ وجب عليه القتل، واحلّ لنا ماله وأهله لقوله: فويل للمشرّكين الذين لا يؤدّون الزكاة فقد اخرجهم الله من الإسلام وجعلهم مشرّكين. وأنتم معاشر المؤمنين الموحّدين، قد علمتم وسمعتم السجلّ الذي امر مولانا جلّ ذكره بقراءته عليكم؛ واسقط عنكم الزكاة والأعشار والأخماس وسائر السدقات إلى أبد الأبدین، ولم يسقط عنكم محافظة بعضكم بعضاً، ولا يكون في نسخ الشريعة حجة عقلية، واضحة مرئية، أعظم من هذا. وسوف تسمعون بيان نسخ الدعائم كلّها، والحجج الواضحة عليها، إن شاء مولانا وبه التوفيق في جميع الأمور، سبحانه وتعالى عمّا يصفون.

واعلموا أنّ مولانا جلّ ذكره قد اسقط عنكم سبع دعائم تكليفية ناموسية، وفرض عليكم سبع خصال توحيدية دينية: أوّلها^٧ وأعظمها سّدق اللسان، وثانيها حفظ الإخوان، وثالثها ترك ما كنتم عليه وتعتقدوه من عبادة العدم والبهتان، ورابعها البراءة من الأبالسة والطغيان، وخامسها التوحيد لمولانا جلّ ذكره في كلّ عصر وزمان، ودهر وأوان، وسادسها الرضى بفعله كيف ما كان، وسابعها التسليم لأمره في

^٦ وأنّ الزكاة هي شريعة بكمالها فمن لم يؤدّها: وأنّ الشريعة الزكاة بكمالها لم يؤدّيها، ج.

^٧ أوّلها: فأوّلها، ب.

السّر والحدثان. ويعلم كلّ واحد منكم بأنّ مولانا جلّ ذكره يراكم من حيث لا ترونه، فالحذر الحذر ان تخالف قلوبكم ما تنطق به ألسنتكم لإخوانكم، فإنّه^أ نفس الشرك، وإنّ الشرك اظلم عظيم. ومولانا جلّ ذكره يجازيكم في جميع أموركم، فاعملوا بالخير وامروا بالمعروف، و مولانا «لا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» [١٢٠/٩]. واعلموا أنّ جميع الأسماء التي في القرآن تقع على السابق والتالي والجدّ والفتح والخيال والناطق والأساس والإمام والحجّة والداعي، فتلك عشرة كاملة، كلّهم كانوا يشيرون إلى عليّ ابن أبي طالب، وهو عليّ ابن عبد مناف، وهو أساس الناطق، فأشاروا إليه بالمعنويّة؛ وعليّ ابن أبي طالب أشار إلى غايته ونهايته المهديّ بالله، وهو سعيد ابن أحمد؛ والمهديّ نطق بلسانه، وأقرّ في عصره وزمانه، أنّه عبد مملوك لمولانا القائم العالم الحاكم علينا سلامه ورحمته، وإنّه كان آلة للدعوة الحقيقيّة ووعاء لها. وكان فيه شيء مستودع، فاخذه منه المولى الأعظم، المتجلّي لخلقه كخلقه من حيث خلقه، كيما يدركون العالم بعض فطرة مقامه، ويسمعون من ناسوت الصورة كلامه. وأمّا لاهوت مولانا جلّ ذكره وحقيقيّة كنهه، فهو معلّ علة العلل، القديم الأزل، لا يدرك^ب بوهم ولا بعرف بفهم، ولا يدخل في الخواطر والأوهام، ولا في النثر والنظام، سبحانه وتعالى عمّا يصفون.

واعلموا أنّ جميع الحدود التي ربّوها الشيوخ المتقدّمون في كتبهم وقالوا بأنّهم روحانيون وجسمانيون، ارادوا بهم أهل الظاهر والباطن؛ وقالوا علويّة وسفليّة، ارادوا بالعلويّة من علا بعلمه على غيره، والسفليّة

^أ فإنّه: لأنّه، ج.
^ب لا يدرك: لا يدلّ، ج.

من لم يبلغ حدَّ الكمال في علم الحقيقة؛ وكلّهم أشخاص معروفون موجودون في عصرنا هذا مستخدمون تحت ملك مولانا، مقرّون بربوبيّته، عابدون لقدرته طوعاً وكرهاً، كما قال: «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً» [١٥/١٣]، والسموات والأرض هاهنا النطقاء والأسس؛ أراد بأنّ جميع شيعتهم يقرّون بمولانا جلّ ذكره، فمنهم طائع مؤمن موافق، ومنهم كافر مشرك منافق. لمن الملك والحكمة اليوم وفي كلّ يوم؟ فيقال لمولانا الحاكم جلّ ذكره، وعزّ اسمه، ولا معبود سواه، فمن قبل من هادي العالم، وعبد مولانا العليّ الحاكم، كان من الفائزين الذين فازوا بالتوحيد، وتخلّصوا من التلحيد، الذين لا خوف عليهم من الظاهر، ولا هم^{١١} يحزنون بشرك الباطن، وعلموا^{١٢} أسرار ما كان في الأدوار وما هو كائن. ومن تردّى بالكبرياء، وكان له نفس الأشقياء، وغلب عليه جهل البهيمة والخنثى، وقال: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ مَلَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ» [٢٣/٤٣]؛ لم يحصل لهم إلّا العدم المفقود، ولم يقرّوا بالوجود، ولا لهم معرفة بالأحد المعبود، مذذبون بين الأنام، ليس لهم في السماء إله معبود، ولا في الأرض إمام موجود. عبدوا الأوثان والأصنام، فاستحقّوا العذاب المدام، من المولى البار العلام، سبحانه وتعالى عمّا يصفون.

معاصر الموحّدين لمولانا جلّ ذكره، قد حان ظهور الحقائق، وهتك الشرك والبوائق، ونسخ الشرائع والطرائق، فاستعدّوا لقتل علوج الضلال، وقود الزنج في الأغلال، وسبي النساء والأطفال، وذبح رجالهم بالكمال، بسيف مولانا العليّ المتعالي، ذي^{١٢} الأفضال والأجلال،

^{١١} - ث ج.

^{١٢} علموا: اعلموا، ج.

^{١٣} ذي: ذو، ب ت ج.

سبحانه وتعالى عما يقولون المشركون والجهال، كشفاً شافياً على يد عبده، قائم الزمان، الناطق بالبيان، والهادي إلى حقيقة الإيمان، المنتقم من المشركين والطغيان، بسيف مولانا وشدة سلطانه وحده، لا نستعين بغيره، ولا نتكل على سواه. والحمد والشكر لمولانا وحده، وهو حسبي ونعم النصير المعين.

عملت هذه الرسالة في شهر رمضان أول سنين قائم الزمان، وهي سنة ثمان وأربعمئة للهجرة. تمت الحمد لمولانا وحده، وهو حسبنا وبه في كل الأمور نستعين.

[٨] ميثاق النساء

نوكلت على مولانا الحاكم سبحانه، وعزّ عن حكومة الأوهام سلطانه،
ولا معبود سواه.

لما نظرت معاشر الحدود الروحانيين بنوره التمام، ونصبني لدعوته
مولانا جلّ ذكره ولعبيده إمام، نظرت إلى فوله: «لَوْلا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ
وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ نَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَؤُوهُمْ، فَنُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةً بِغَيْرِ عِلْمٍ،
لِيَدْخُلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ»، و «لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ
عَذَابًا أَلِيمًا» [٢٥/٤٨]. والنطقاء فيما تقدّم هم الرجال والأسس
نساؤهم، وفي وجه آخر الأسس هم الرجال والأتماء نساؤهم، وفي وجه
آخر الأتماء هم الرجال والحجج نساؤهم، وفي وجه آخر الحجج هم
الرجال والدعاة نساؤهم، وفي وجه آخر الدعاة هم الرجال والمأذونون
نساؤهم، وفي وجه آخر المأذونون هم الرجال والمكاسرون نساؤهم، وهم
كلّهم عبيد موجودون في عصرنا هذا، مستخدمون لمولانا جلّ ذكره.
والوطأة هاهنا هو المفاتحة بالعلم الحقيقي، لأنّه لولا تعليم الرجال
الحقيقيّة للنساء الدينيّة، لما خرج منهم «ستجيب»، وصاروا في جملة أهل
الشرائع الناموسيّة. واصاب الناطق منهم معرّة بغير علم، فبتعليم الرجال
الحقيقيّة للنساء الدينيّة انتقلوا من الجهل إلى العلم، وحصلوا من جملة
الملائكة المقرّين، الذين ملكوا أنفسهم عن أفعال المشركين، وحملة
العرش الكرويين، والعرش هاهنا علم التوحيد لمولانا جلّ ذكره الذي هو
صعب «مستصعب»، لا يحمله إلاّ نبيّ مرسل أو ملك مقرب؛ وهو معنى
قوله للحدود: «لَمْ نَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَؤُوهُمْ فَنُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةً بِغَيْرِ عِلْمٍ»،

بغني لو لم نفتحهم بعلم الحقيقة الذي هو توحيد مولانا جلّ ذكره، لوقفوا عند شرع التأويل، ولم يهتدوا إلى التوحيد، وكان وقوفهم^٢ عند شرع التأويل معرّة على دعائهم؛ «لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ»، بغني^٣ داعي الحقّ في هدايته من يشاء ذلك وعلم أنّه من أهله؛ وقوله: «لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً»، يعني الدعاة لو ربّوا أنفسهم في غير توحيد مولانا جلّ ذكره، أو غيّرُوا الدعوة إليه، أو تعدّوا إلى غير مراتبهم، أو نطقوا بغير ما أمروا به من المنهي عنه؛ «لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً»، أيّ الذين ستروا كلمة التوحيد بغيرها، والعذاب الأليم تجديد الظاهر في قلوبهم واسقاطهم عن منازلهم.

فكما^٤ وجب على الرجال الحقيقة، والنساء الدينيّة، التبرّؤ من كلّ عيب ودنس، كذلك يجب على الرجال المؤمنين، والنساء المؤمنات الطاهرات، التبرّؤ من كلّ دنس ونجس، وعيب ورجس، والطاعة لقائم الزمان وحدوده الروحانيّين من الحجج والدعاة المطلقين، والقبول من المأذونين والمكاسرين، فيما يقرب إلى توحيد مولانا جلّ ذكره ويوصل إلى رحمته وعبادته. وإنّ بتجنّب قول الكافرات بمولانا جلّ ذكره، الجاحدات له، ويجتنّب أنفسهنّ عن الشهوات والشبهات، وارتكاب الفواحش والمنكرات، لينتفعن بإيمانهنّ، ويظهر حسن أفعالهنّ على سائر النساء اللاتي هنّ مشركات بمولانا جلّ ذكره، ويتبرّئن مما يدخل الفساد عليهنّ في أديانهنّ، ويوقع التهمة بهنّ وإخوانهنّ. ويجب على سائر النساء المؤمنات أن لا يشغلن قلوبهنّ بغير توحيد مولانا جلّ ذكره والطاعة

٢ - ج.

٣ يعني: ذلك، ج.

٤ فكما، ث ج.

لحدود^٥ دينه الطاهرين، الذين نصبهم^٦ المطالين، ولا يطلبن لنفوسهن^٧ الشهوات وبلوغ منى الفاسقين.

وكتبت^٨ هذه الرسالة لتقرؤنها على سائر النساء المؤمنات، إذا كن من الموحّدات لمولانا جلّ ذكره، المقرّات بوحدانيّته، العارفات بصمدانيّته، الحافظات لما فرض عليهنّ، المحصّنات لفروجهنّ إلّا لبعولهنّ، الطائعات العابدات لمولانا ومولاهنّ الحاكم بذاته، المنفرد عن مبدعاته. والذات هو لاهوته، والمبدعات هم النطقاء والأسس والأئمّة والحجج والواحق بهم، إذ كانوا كلّهم عبيد مستخدمين في عصرنا^٩ هذا الملك مولانا جلّ ذكره، لا إله إلّا هو، وهو المنفرد عنهم سبحانه.

ولا يقرأ الداعي والمأذون المطلق هذه الرسالة على امرأة، حتّى يكشف اعتقادها ودينها، وبعد أن يكتب الميثاق عليها؛ ولا يقرأها على امرأة وحدها، ولا في بيت ليس فيه غيرها، إلّا يقعان في الخلوة بالتهمة عند الوحدة، ولو كانا مؤمنين ثقات، فليرفع الداعي والمأذون من الشكّ فيه والظنّ السوء به، ويحسم امتداد الألسن إليه؛ ولا يقرأها على امرأة وحدها حتّى تجتمع نساء كثيرة^{١٠}، وأقلّهنّ ثلاث؛ وتكون النساء من وراء حجاب، أو منقّبات غير مسفّرات؛ وليحضر مع المرأة بعلمها إن كان موحدًا، أو أبوها، أو ابنها، أو أخوها، أو من تحقّ له الولاية عليها، إن كان موحدًا؛ وليكن نظر الداعي والمأذون عند القراءة إلى الكتاب الذي يقرأه، ولا يكن نظره إليهنّ؛ ولا يلتفت نحوهنّ، ولا يتسمّع عليهنّ؛

^٥ الحدود: حدود، ج.

^٦ نصبهم: نصبهم، ج.

^٧ ب.

^٨ كتبت: كتب، ج.

^٩ عصرنا: عصر، ج.

^{١٠} كثيرة: بكثرة، ب ت ث ج؛ بكثرة، ا.

ولا تتكلم المرأة عند القراءة عليها، ولا تضحك من الفرح، ولا تبك من الهيبة والجزع، إذ كان ضحكها وبكاؤها وكلامها مما يحرك الشهوات بالرجال؛ ولتصغين^{١١} المرأة إلى القراءة بأذنها، وتدبره بقلبها، وتميز معانيه بعقلها، ليتبين حقيقة ما تسمعه لها. فإن انعجم بعضه عليها تسأل الداعي عنه؛ فإن كان عنده علم منه اجابها، وإلا أوعدها إلى أن يسأل من هو أعلى منه؛ فإن وجد برهاناً أفادها وإلا سأل قائم الزمان إن^{١٢} كان له وصول إليه، وإن لم يصل إليه يسأل خليفته الذي نصبه ليقوم للعالم مقامه؛ فإذا^{١٣} عرف الجواب أفادها، إن رآها أهلاً لذلك.

ويجب على سائر الموحّدات أن يعلمن أن أول المفترضات عليهن معرفة مولانا جلّ ذكره، وتنزيهه عن جميع المخلوقات؛ ثم معرفة قائم الزمان وتمييزه عن سائر الحدود الروحانيّين؛ ثم معرفة الحدود الروحانيّين بأسمائهم ومراتبهم وألقابهم، الذي قائم الزمان أولهم، وهو الذي نصبهم، وهم له مطيعون، ومنه سامعون، وعمّا نها عنه منتهيون. فإذا علمن ذلك وجب أن يعلمن أن مولانا جلّ ذكره قد اسقط عنهن السبع دعائم التكليفية الناموسية، وفرض عليهن سبع خصال توحيدية دينية: أولها وأعظمها سدى اللسان، وثانيها حفظ الإخوان، وترك ما كنتم عليه وتعتقدوه من عبادة العدم والبهتان، ثم البراءة من الأبالسة والطغيان، ثم التوحيد لمولانا جلّ ذكره في كل عصر وزمان، ودهر وأوان، ثم الرضى بفعله كيف ما كان، ثم التسليم لأمره في السر والحدّثان. فيجب على سائر الموحّدات والموحّدات حفظ هذه السبع خصال، والعمل بها،

^{١١} لتصغين: التصغين، د.ك.

^{١٢} إن: فإن، ب.

^{١٣} فإذا: فإن، ث.

وسترها عمّن لم يكن من أهلها، بعد المعرفة بما قدّمت ذكره، واجتناب الشكّ فيه. فإذا فعلن ذلك بما فرض عليهنّ واحتفظن منه، وتجنّبن ارتكاب ما نهين عنه، وشكرن مولانا ومولاهنّ على ما انعم به عليهنّ من بلوغ توحيده ومعرفة حدوده الروحانيّين، والطاعة لهم أجمعين، والبراءة من الأبالسة الغويّين، لحقن بالصلحين، وكان لهنّ ثواب الملائكة المقرّبين، والأنبياء المرسلين، وتخلّصن^{١٤} شبكة إبليس اللعين^{١٥}. والحمد لمولانا حمد الشاكرين، وهو حسبي ونعم النصير المعين. تمّت.

^{١٤} + من، د ظ.

^{١٥} + كتبه عبد مولانا الحاكم البار العلامة جلّ ذكره حمزة بن عليّ هادي المستجيبين المنتقم من المشركين، ج.

[٩] رسالة البلاغ والنهاية^١ في التوحيد

إلى كافة الموحدين المتبرئين من التلحيد. تأليف عبد مولانا جلّ ذكره هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين بسيف مولانا جلّ ذكره. رفع نسختها إلى الحضرة اللاهوتية بيده في شهر المحرم^٢ الثاني من سنينه المباركة. نسخت عن خطّ قائم الزمان، بغير تحريف ولا تبديل ولا زيادة ولا نقصان^٣.

توكلت على مولانا عالّ كلّ العلل، ومبدع القديم والأزل، وناسخ الشرائع والملل، سبحانه وتعالى عن مقالات السفّل.

قد سمعتم^٤ معاشر الموحدين لمولانا سبحانه، العابدين له وحده دون غيره، الطالبين رحمته سبحانه، ما تلت عليكم من نسخ الشرائع وغيره، انفراد مولانا جلّ ذكره وتنزيهه عن البدائع، إذ كان جميع الموصوفات والمخلوقات والمصنوعات مزدوجات حتماً لزماً، لا بدّ لبعضهم من بعض، وجميع الصفات وسائر اللغات والأسماء المستحسنات، واقعة بالأشخاص الجسمانيّين والجرمانيّين والروحانيّين والنفسانيّين والنورانيّين. وأجلّ اسم عندهم في القرآن، باجتماع أهل الشرائع والأديان، اسمان وهما^٥ الله والرحمن، وهما دليلان على داعي التنزيل وداعي التأويل، وهما اليوم صامتان دليل على نسخ الشريعتين، وتبطل الطائفتين، واطهار الحقيقة، ومحض الإمامة مرئية للمسلّك الثالث الذي اشارت إليه جميع النطقاء

^١ والنهاية: والتاله، ج.

^٢ المحرم: محرم الحرام، ج.

^٣ نسخت... نقصان: - ج.

^٤ + دفتين، ج.

^٥ - ج.

والأسس والأوصياء والأئمة واللواحق بهم، وهو توحيد مولانا جلّ ذكره، وهو غاية لا تدرك^٦، بل كلّ واحد منكم يوحدّه من حيث مبلغ عقله، وما تنبسط فيه استطاعته، وتتسع فيه همّته وخاطره. والآن فقد^٧ بلغ الباطل نهايته وآن خموده، وتبطل دعائمه، وكسر عموده، ويكون التوحيد ظاهراً أبداً على جميع الأديان، وعبادة مولانا جلّ ذكره في السرّ والإعلان.

فالحذر الحذر معاشر المؤمنين من الشكّ في مولانا جلّ ذكره، أو جحود حدوده، أو الكفر به، أو معاداة أعلامه الدينيّة وينوده، أو الشرك به غيره، سبحانه لا شريك له ولا معبود سواه. واعلموا أنّ الشرك خفيّ المدخل، دقيق الستر والمسبل، وليس منكم أحد إلّا وهو يشرك ولا يدري، ويكفر وهو يسري، ويجحد وهو يزدري. وذلك قول القائل منكم بأنّ مولانا سبحانه صاحب الزمان، أو إمام الزمان، أو قائم الزمان، أو وليّ الله، أو خليفة الله، أو ما شاكل ذلك من قولكم: الحاكم بأمر الله، أو سلام الله عليه، أو صلوات الله عليه^٨، أو رفع رفعة بغير أن يعرف معناها بالحقيّة^٩، إلى الحضرة اللاهوتيّة، أو طلبه مال بغير اضطرار إليه، أو زيادة في رزق وهو في كفاية عنه، أو^{١٠} تعريض الكلام، أو تعريف خبره لم يجعل له ذلك، فهو الشرك به، واتّباع العادة، وما في الصدور من غلّ متماد.

وقد سمعتم معاشر المؤمنين ما افترضه عليكم مولانا جلّ ذكره في رسالة الميثاق، وهي سبع خصال: أولها وأعظمها صدق اللسان، فلا

^٦ لا تدرك: لا تدلّ، ج.

^٧ فقد: قد، ج.

^٨ أو صلوات الله عليه: - ج.

^٩ بالحقيّة: بالحقيقة: ج.

^{١٠} أو: و، ث ج.

تكونوا من الكاذبين، ولا تكونوا ممن قالوا: سمعنا واطعنا، و شربوا «في قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ» [٩٣/٢]، والعجل فهو ضدّ وليّ الزمان الذي هو القائم بجميع الحدود، وهو عبد مولانا جلّ ذكره؛ وسمّي الضدّ عجلًا لأنّه ناقص العقل عجلًا في أمره، له خوار، وهو يشبهه بقائم الزمان، بلا حقيقيّة ولا برهان. فإياكم ان تظنّوا بأنّ الضدّيّة لمولانا سبحانه لأنّه بلا شبه ولا ندّ ولا نظير، وال ضدّ لا يكون إلّا للشكل والمثل، ومولانا سبحانه معلّّ علّة العلل، جلّ ذكره وعزّ اسمه ولا معبود سواه؛ ليس له شبه في الجسمانيّين، ولا ضدّ في الجرمانيّين، ولا كفوء في الروحانيّين، ولا نظير في النفسانيّين، ولا مقام له في النورانيّين، ولا ناطق التكليف يبني له، ولا أساس عنيف يعضده ويتّمي له، لكنّه سبحانه اظهر لكم بعض قدرته، واسبغ عليكم نعمته، بغير استحقاق تستحقّونه عنده، ولا واجب لكم عليه، بل انعم عليكم بلطفه، وقربكم منه برحمته، وياشركم في الصورة البشريّة، والمشافهة لكم بالوعيّة، لعلّكم تدركون^{١١} بعض ناسوته الإنسيّة، على قدر حسب طاقتكم بمعرفة المقام، وتنظرون إليه بنوره التمام، فما ادركتموه ولا عرفتموه. ومن لم تدركوا ناسوته الذي اظهره لكم من حيث أنتم، ولم تقفوا على كنه أفعاله البشريّة، فكيف تدركون لاهوته الكلّيّة، أو تحوطون بقدرته^{١٢}، أو توحدونه بحقيقيّة إحدانيّته، سبحانه وتعالى عن أقاويل المشركين، وتحديد الملحدّين علوّاً كبيراً؟

وقد سمعتم في الأخبار الظاهرة عن جعفر ابن محمّد بأنّه قال: الإيمان قول باللسان، وتسديق بالجنان، والعمل بالأركان؛ وأنتم قد

^{١١} تدركون: يدركون، ج.

^{١٢} أو تحوطون بقدرته: - ج.

سمعتهم، معاشر الموحدين، بأن الإسلام باب الإيمان والإيمان باب التوحيد، لأن التوحيد هو النهاية الذي لا شيء أعلا منه. فإذا كان الإسلام والإيمان اللذان^{١٣} هما كثيفان، لا يكمل أحدهما إلا بالشروط والأعمال الصالحة، فكيف توحيد مولانا جلّ ذكره الذي هو النهاية والعقبة التي في جوازها فكّ الرقبة، أيّ يتخلّصوا بتوحيد مولانا جلّ ذكره من حشو الشريعتين اللذين هما الظاهر والباطن؟ فمن كان يزعم بأنه مؤمن موحد، ولا يعمل بما فيه رضي مولانا سبحانه، ولا يكون صادقاً في جميع أقواله، محسناً في جميع أفعاله، راضياً بقضاء مولانا سبحانه، مسلماً بجميع أموره إليه، متكلاً في السراء والضراء عليه، كان مدّعياً في أقواله، عاصياً في جميع أفعاله. وإنما تسمّى بالتوحيد، واستعمل الشرك والتلحيد، واتخذ الدين لهواً ولعباً، ومال إلى الراحة والإباحة، و «خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» [١١/٢٢]. ولو علمتم ما ألزمتكم به من صدق اللسان، وحفظ الإخوان، والتوحيد لمولانا جلّ ذكره والتسليم لأمره، لبان لكم الحقّ من الباطل، والإيمان من الجحود، والكفر من التوحيد؛ والإيمان في لغة العرب هو التسديق باللسان، والقلب واللسان معبران ما في الضمائر، فمن لم يكن صادقاً بلسانه فهو بالقلب أكذب يقيناً وأكثر نفاقاً. واعلموا أنّ الصدق هو الإيمان والتوحيد بكماله، والكذب هو الشرك والكفر والضلالة؛ فمن كذب على أخيه المؤمن فقد كذب على داعيه، ومن كذب على داعيه فقد كذب على إمامه، ومن كذب على إمامه فقد كذب على مولانا سبحانه، ومن كذب على مولانا سبحانه فقد حجد نعمته واستوجب سخطه. والكذب ان يقول أحدكم في أخيه ما ليس فيه، أو يحرف

^{١٣} اللذان: اللذين، ث.

عليه قوله، أو يحلل له شيئاً مما حرّمه عليه إمامه، أو يقول في مولانا ما لا يجوز أن يقال في عبده، فقد حجد الفضل والإيمان، وتظاهر بالردة والطغيان. وحاشى مولانا جلّ ذكره من الأقاويل الشركيّة، واعتقادات^{١٤} الأباطيل الكفريّة، سبحانه وتعالى عما يصفون. وعبده بقوّة مولانا جلّ ذكره ينطق، ويتأييده يفتق، وسلطانه يرتق، فمن خالف عبده قائم الزمان، أو كذب عليه، فقد خالف أمر مولانا سبحانه واشرك به غيره. وإن كان يعتقد بأنّ مولانا سبحانه يعلم ذلك وينزّهه عن كلّ شيء، وإن كذب على إمامه، أو خالف حدّاً من حدود التوحيد، ويقول إنّ^{١٥} مولانا جلّ ذكره لا يعلم ذلك، فقد خرج من جملة الموحّدين وصار من الكافرين بنعمته، الجاحدين لسلطانه وعظمته، ويكون من المنكرين^{١٦}، لأنّ مولانا سبحانه يعلم خائنة الأعيان وما تخفي الصدور، وما من نجوى ثلاثة إلّا وهو رابعهم، ولا خمسة إلّا وهو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلّا وهو معهم، سبحانه وتعالى عن ادراك العالمين والعاليين، والملائكة المقرّبين، والناس أجمعين علوّاً كبيراً.

فالْحَذَرُ الْحَذَرُ أن يقول واحد منكم^{١٧} بأنّ مولانا جلّ ذكره ابن العزيز، أو أبو عليّ، لأنّ مولانا سبحانه هو هو في كلّ عصر وزمان، يظهر في صورة بشريّة، وصفة مرئيّة، كيف يشاء حيث يشاء. وإنّما ينظرون العلة التي فيكم بتغيير أحوالكم ينظرون صورة أخرى، وهو سبحانه لا تغيره الدهور، ولا الأعوام والشهور؛ وإنّما يتغيّر عليكم بما^{١٨} فيه^{١٩} صلاح

^{١٤} اعتقادات: الاعتقادات، ب.

^{١٥} إنّ: بأنّ، ب. أخ.

^{١٦} المنكرين: المشركين، ث.

^{١٧} واحد منكم: أحدكم، ث. ج.

^{١٨} - ج.

^{١٩} فيه: وفيه، ج.

شأنكم، وهو تغيير الاسم والصفة لا غير، وأفعاله جلّ ذكره تظهر من القوة إلى الفعل كما يشاء؛ «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» [٢٩/٥٥]، أيّ كلّ عصر في صورة أخرى، لا يشغله شأن عن شأن، والنور بزداد والزمان يصفو من الكدر بقدره مولانا سبحانه، مبدع الإبداع، وخالق الأنواع، ومظهر السابق والتالي المطاع، منزّه عن الصفات والمبدعات، لا تحوط به الجهات، ولا تقدر على وصفه اللغات، سبحانه وتعالى عمّا يصفون.

وأما من قال واعتقد بأنّ مولانا جلّ ذكره سلّم قدرته، ونقل عظّمته إلى الأمير عليّ، أو أشار إليه بالمعنويّة، فقد اشرك بمولانا سبحانه غيره، وسبقه بالقول وضادّه في ملكه، وعارضه في حكمه^{٢٠}. وكيف يتّسع القائل بقول أنّه يؤمّل نقلة أزل الأزل، ومعلّ علّة العلل، الحاكم على جميع النطاق والأسس من صورة إلى صورة غيرها، أو ثبتت نفسه في فميص إلى أن يرى نقلة الحيّ الذي لا يموت، سبّوح مَبّوح، مبدع الملائكة والروح. فمن كان منكم يعتقد هذا القول فليرجع عنه، ويستقل^{٢١} منه، ويستغفر^{٢٢} المولى جلّ ذكره، ويقدّس اسمه من ذلك، فإنّه غفّار لمن تاب إليه ووحدّه، سبحانه مولانا جلّ ذكره عن احاطة الأشياء به، وعزّ سلطانه عن حكومة الألسن والأوهام عليه، لا يسبقونه بالقول، وهم بأمره يعملون، ولا ينتظر أحد منكم غداً، ولا يلتفت إلى أمس، إذ كان أمس مضى بما فيه، وغداً لا تعلم أنّك توافيه، واليوم أنت فيه بما يقتضيه، واليوم دليل على توحيد مولانا جلّ ذكره، الحاضر الموجود، النافع الضارّ. لا يجوز لأحد يشرك بعبادته ابناً ولا أباً، ولا يشير إلى حجاب يحتجب مولانا جلّ ذكره فيه، إلّا بعد أن يظهر مولانا

^{٢٠} حكمه: حكمته، ج.

^{٢١} يستقل: يستقل، ج.

^{٢٢} يستغفر: يستغفر، ج.

جلّ ذكره أمره، ويجعل^{٢٣} فيمن يشاء حكمته، فحينئذ لا مردّ لقضائه، ولا عاصياً لحكمه في أرضه وسمائه، سبحانه وتعالى عما يقولون المشركون والملحدون علواً كبيراً.

واعلموا بأنّ كلّ من تعوّد لسانه^{٢٤} الكذب فقد اشرك بمولانا سبحانه، لأنّ الكذب دليل على شخص إبليس اللعين؛ وذلك أنّ الكذب ثلاثة أحرف: ك عشرون ذ أربعة ب إثنتان الجميع ستّة وعشرون حرفاً: إبليس وزوجته وأربعة وعشرون أولادهما، يقوموا مقامهما؛ فمن والاهما فقد عبدهما، ومن عبد الضدّ كان الوليّ برئاً منه. والسّدق دليل على توحيد مولانا جلّ ذكره، والسّدق يتشبه بالكذب في عدد الأحرف، لكنّهما يختلفان في الصورة والمعنى، وكذلك الضدّ يتشبه بالوليّ فيما يدّعيه ويتظاهر به، لكنّهما يفترقان ويعرفان في حقيقتيّهما^{٢٥} بالإيقان؛ والسّدق أيضاً ثلاثة أحرف، كما تقدّم ذكرها: س ستون د أربعة ق مائة الجميع مائة وأربعة وستون حرفاً، منها تسعة وتسعون على حدّ الإمامة، كما قال الناطق: إنّ لله تسعة وتسعون اسماً، من احصاها دخل الجنّة، أيّ لإمام التوحيد تسعة وتسعون داعياً؛ من عرفهم دخل حقيقتيّة دعوة الإمام المستجّنة بأهلها، اعني محيطة بهم؛ وستون حرفاً دليل على ستّين داعياً للجناحين، وأربعة أحرف دليل على أربعة حدود علويّة، وهم ذو معة وذو مصّة والكلمة والباب؛ فصاروا مائة وثلاثة وستون حدّاً دينيّة، يبقى منها واحد وهو دليل على توحيد مولانا جلّ ذكره، ومعرفة ناسوت المقام، والنور الشعشعانيّ التمام، ومعبود جميع الأنام، الصورة المريّة، الظاهر لخالقه^{٢٦} بالبشريّة، المعروف عند العالم بالحاكم.

^{٢٣} يجعل: يحمل، ث.

^{٢٤} لسانه: لسان، ج.

^{٢٥} حقيقتيّهما: حقيقتيهما، ج.

^{٢٦} لخالقه: بخلقه، ث ج.

وما ادراك ما حقيقة^{٢٧} الحاكم؟ ولم تسمى^{٢٨} بالحاكم^{٢٩} في هذه الصورة دون سائر الصور، وعبد من عبيده يحكم على جميع الحكام، وهو قاضي القضاة أحمد ابن العوام. فيجب على الموحدين المستبصرين الكشف عن هذا الاسم، وحقيقة الحاكم، وقوله الحاكم بأمر الله؛ وقد قال في القرآن: «وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ» [٢٥/١٠]. وأجلّ داع في الظاهر ختكين، وهو عبد ضعيف، وأجلّ داع في الحقيقة الإمام، وهو مملوك مولانا جلّ ذكره. فأيش اراد بقوله الحاكم بأمر الله وما حقيقته؟ وإنما القرآن يقع على سبعة معان، وكل اسم منها يقع على أشخاص محمودين وعلى أشخاص مذمومين، وحقيقة الاسم ومعناه المولى جلّ ذكره. فالله الذي هو الاسم هو الداعي الذي قال: «وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ»؛ والسلام هو الإمام، وداره توحيد مولانا جلّ ذكره؛ والله الذي هو المسمى هو الإمام الأعظم، وذكره في القرآن كثيراً؛ والله الذي هو المعنى مبدع الاسم والمسمى لاهوت مولانا جلّ ذكره الذي لا يدرك، يحيط بالأربع طبائع الدينيّة، منزّه عنها. فاراد الله هاهنا اللاهوت الكلّي الذي هو محبوب عنا، ومولانا جلّ ذكره غير غائب عن ناسوته؛ فعله فعل ذلك المحبوب عنا، و نطقه ذلك النطق، لا يغيب اللاهوت عن الناسوت إلّا أنكم لا تستطيعون النظر إليه، ولا لكم قدرة باحاطة حقيقته. واراد بالحاكم أيّ يحكم على جميع النطقاء والأسس والأئمة والحجج، ويستعبدهم تحت حكمه وسلطانه، وهم عبيد دولته، وممالك دعوته؛ الحاكم بذاته: والذات^{٣٠}

^{٢٧} حقيقة: حقيقة، ج.

^{٢٨} تسمى: تسمّى، ج.

^{٢٩} بالحاكم: بالحاكم، ج.

^{٣٠} والذات: الذات، ج.

هو^{٣١} حقيقة لاهوته سبحانه الذي هو يحكم به، لا من قبل من بأمره وينهاه، ومثله في الصورة لا في الحقيقة^{٣٢}، لأن حقيقة لا تدرك بوهم، ولا يحيط بعلمه فهم، لكن تضرب لكم مثلاً^{٣٣} على مقدار طاقتنا وتمكّن استطاعتنا، ليقفوا المستجيبون على بعض قدرة مولانا جلّ ذكره. فمثله كمثّل شخص ناطق جسمانيّ، وله روح لطيف، متعلّق بذلك الجسد الكثيف، وله عقل يدبّر الأشياء بذلك العقل، وهو يعلم أين منتهى عقله، والناس لا يعلمون بعقله ولا بموضعه ولا حقيقة، ولا يدركون من عقله إلّا بمقدار ما يظهره من عقله. والعقل هو الروح اللطيف، لكن اظهاره من الجسد الكثيف، ولا يقدر أحد بقول انّ العقل يظهر بلا جسم لأنّ الروح لا تدرك إلّا بالجسم؛ كذلك مولانا جلّ ذكره بظاهر ناسوته عرفنا بلاهوته، ومن حيث نحن ومن صورنا خاطبنا وإلّا فما عرفناه، ولا ادركناه. فإظهر لنا صورته المريّة، ومقامه البشريّة، وسلطان لاهوته لا يدرك بالعين، ولا يعرف بالكيف والأين، عالم بسرّكم من قبل ان يختلج في قلوبكم، سبحانه وتعالى عمّا يصفون.

فعليكم معاشر الموحّدين بسدق اللسان، وحفظ الإخوان، والرضى والتسليم لمولانا جلّ ذكره في كلّ عصر وزمان، وترك الاعتراض فيما يفعله مولانا جلّ ذكره. ولو طلب من أحدكم ان يقتل ولده لوجب عليه ذلك بلا إكراه قلب، لأنّ من فعل شيئاً وهو غير راض به لم يثب عليه، ومن رضي بأفعاله وسلّم الأمر إليه ولم يرائِ إمام زمانه، كان من الموحّدين الذين لا خوف عليهم من الظاهر، ولا هم يحزنون بشرك الباطن. فالحذر الحذر من الأقاويل الشركيّة، والأفعال الكفريّة، ولا تركنوا

٣١ - ج.

٣٢ الحقيقة : الحقيقة، ث اخ.

٣٣ مثلاً : مثلاً، ج.

إلى بيت خراب، ولا تجلسوا تحت ركن معاب، وترك الشراب الموجود، وطلب العلقم والسراب^{٣٤} المفقود، فتهلكوا عن بكرة أبيكم بالجوع المدام، والعطش التمام، وهو انقطاعكم من علم الحقيقة^{٣٥}، ورجوعكم إلى تجديد الظاهر بالناموس. فنعوذ بمولانا من ذلك، سُبوح فدّوس مبدع الإبداع، وجامع الأشتات والأضياع، الذي هو على السموات^{٣٦} عال وفي الأرض متعال.

وعن قريب بظهر مولانا جلّ ذكره سيفه بيدي، ويهلك المارقين، ويشهر المرتدّين، ويجعلهم فضيحة وشهرة لعيون العالمين؛ والذي يبقى من فضلة السيف تؤخذ منهم الجزية، وهم صاغرون، ويلبسوا الغيار، وهم كارهون، ويكونوا في الغيار والجلالية على ثلاثة أصناف: فغيار النواصب علاقيتين من الرصاص في أذني كلّ واحد منهم، وزنهما عشرون درهماً، وطرف كمة الأيسر مصبوغ فاختيّاً، وجماليته ديناران ونصف، وهم يهود أمة محمّد؛ ويكون غيار أهل التأويل الواقفين^{٣٧} عند العدم علاقيتين من الحديد في أذني كلّ واحد منهم، وزنهما ثلاثون درهماً، وطرف كمة الأيمن مصبوغ بالسواد، وجماليته ثلاثة دنانير ونصف، وهم المشركون نصارى أمة محمّد؛ ويكون غيار المرتدّين من توحيد مولانا جلّ ذكره علاقيتين من الزجاج الأسود في أذني كلّ واحد منهم، وزنهما أربعون درهماً، ويكون على رأسه طرطور من جلد ثعلب، وصدر ثوبه مصبوغ رصاصياً أغبر، وجماليته خمسة دنانير في كلّ سنة، وهم المنافقون مجوس أمة محمّد. وتؤخذ هذه الجلالية من الشيوخ والشباب والنساء والصبيان

^{٣٤} السراب: الشراب، ج.

^{٣٥} الحقيقة: الحقيقة، ج.

^{٣٦} السموات: السماء، ج.

^{٣٧} الواقفين: الموافقين، ج.

والأطفال في المهّد وتعيّر عليهم العلائق في كلّ سنة، فمن خالف منهم ضرب عنقه، وتجبى هذه الجالية بمصر في جامع عمرو ابن العاص عند القبلة، وتجبى بدمشق في جامع معاوية، وببغداد في جامع المدينة، وهو في الجانب الغربيّ، ويؤخذ العباس أخذ عزيز مقتدر، فيطاف به في سائر البلدان إلى أن يبلغ إلى مدينة يقال لها بلخ من بلاد خراسان، فيسخط عليه مولانا جلّ ذكره. وتبلغ الكلمة نهايتها، والكتاب أجله، فيذبح في طست ذهب، وهو يوم الواقعة والندامة، وترتفع الشرائع بكليّة، ويظهر المذهب الأزليّة، ويعبد مولانا جلّ ذكره بسائر اللغات، ويعرفونه بسائر الاسماء والصفات، وينادى في جميع أقطار الأرض وأطراف البلاد: لمن الملك اليوم وفي كلّ يوم؟ فيقال لمولانا الحاكم القهار، العزيز الجبار، سبحانه وتعالى عما يصفون، وتجازى كلّ نفس بما كسبت وهم لا يظلمون. والحمد لمولانا وحده لا شريك له، وحسبنا المولى ونعم النصير المعين.

وكتبت نسختها في شهر المحرم الثاني من سنين عبد مولانا جلّ ذكره حمزة ابن عليّ ابن أحمد هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين بسيف مولانا جلّ ذكره وشدة سلطانه وحده. تمّت رسالة البلاغ والنهاية بحمد مولانا ومثّه.

[١٠] الغاية والنصيحة

توكلت على أمير المؤمنين جلّ ذكره وبه استعين في جميع الأمور. من عبد أمير المؤمنين، جلّ ذكر مولانا ومولكه حمزة ابن عليّ ابن أحمد هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف أمير المؤمنين جلّ ذكره، وشدة سلطانه وحده، لا نستعين بغيره، ولا نعبد سواه، لا في الأولين ولا في الآخرين، وتنزه^١ عن جميع النطقاء والأسس والأئمة الهاديين، إلى جميع من استجاب لدعوة مولانا جلّ ذكره ولعبادته وادعى منزلة الإيمان. ثم ارتدّ وشكّ في أفعال صاحب الزمان، وارغبته كثرة مال الأضداد والولدان، والدور والنسوان، الغافلين عمّا شرط عليهم من البيان، الجاهلين بوقت الاستتار والامتحان.

أبغتم الدين بالتين، أم كانت صدوركم صفراً من الحقائق واليقين، أم رجعتم إلى الجاهلية الأولين، أم غرّكم امهال^٢ مولانا جلّ ذكره للمشركين الجاحدين، أم حسبتم أنّ نوره قد انطفأ إلى أبد الآبدين، ونار الأعداء قد اشتعل واستعلى على العالمين؟ كلا، بل أنتم أشرّ مكاناً، ومولانا اعلم بما نصفون، وبما في ضمائركم وتعتقدون^٣. فإن كان قد اعجبكم بياض الزبد، وعلوّه على وجه الماء الزلال، فسوف تذهب فوة الزبد، ويتلاشى بياضه، ويذهب سلطانه وجفاؤه، ويبقى الماء العذب الزلال المحيي لمن شربه، وإن كان قد فزعتم وهالككم أمر الأضداد وعلوّ شأنهم بما فعلوه بالمؤمنين، وحسبتم بأنّ مولانا جلّ ذكره وعزّ اسمه عجز عنهم، ولم يقدر عليهم، فقد كفرتم بنعمته سبحانه، وجحدتم لاهوته

^١ تنزه: تنزهه، ج.

^٢ - ث ج.

^٣ تعتقدون: يعتقدون، ج.

وعظيم شأنه، واشركتم به فرعون وهامان، وعجل وشيطان. فنعوذ بمولانا جلّ ذكره من ذلك ونبرأ إليه من كلّ معتقدهم.

وقد كان يجب عليكم ان تنظروا ما جاء في القرآن وتدبروا معاني حقائقه، حيث قال المحمّد: «قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»، والربّ هاهنا حجة لاهوت مولانا جلّ ذكره، والسموات هم النطقاء^{*}، والأرض هي الأسس؛ ثمّ عطف في الخطاب وقال: «قُلْ اللَّهُ»، بعني لاهوت مولانا بالحقيقة، الذي لا يحدّ ولا يوصف، «قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ»، بعني آلهة، «لَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا»، بعني لا ظاهر ولا باطن، «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ»، بعني المشرك بمولانا والموحّد له، إذ المشرك اعمى عن معبوده، والموحّد قد ابصره بحسب طاقته، «أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ»، والظلمات هم أئمة الضلالة، والنور هو إمام الهداية، والأنوار هم حدود مولانا جلّ ذكره، «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ»، بعني بمولانا جلّ ذكره، «خَلَقُوا» خالقاً «كَخَلْقِهِ»، بعني نصبوا حدوداً كحدود مولانا جلّ ذكره سبحانه، «فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ»، بعني دعاة الشرك من دعاة التوحيد، «قُلْ اللَّهُ»، بعني مولانا جلّ ذكره، «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» [١٦/١٣]، بعني لا شريك له، ويهلك الغالبين بسلطانه، ويقهرهم بعظيم شأنه، «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً»، بعني العلم من الإمام، «فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا»، بعني الحجج من قبله، وهم الأودية التي فذرّها إمام الزمان، ليجري فيهم العلم إلى المستجيبين، «فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا»، بعني زيد الظاهر الذي شارك علم الحقائق الذي هو سبيل الحجة؛ وقال: «مِمَّا يُوقَدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ» [١٧/١٣]، بعني عوأم أهل الظاهر الذين بهم تشتعل الشريعة التي هي

* هم النطقاء: علم النطق، ج.

النار المحرقة للأجساد. ألا نرى أنّهم، لعنهم المولى وخزاهم، اتوا بالنار إلى باب المسجد واحرقوه، ارادوا بذلك حجة مولانا جلّ ذكره الذي هو باب العالم واطهار الشريعة عليهم، لكنهم لما احرقوا باب المسجد الذي من الخشب وجدوا داخله باباً من الحجر، لا يعمل فيه النار، ولا نقب في الجدار، فخاب ظنّهم وخسروا سعيهم. فالباب الذي احرقوه بالنار دليل على ظاهر الإيمان، ودرجته الأوّلة وهو داعي الإحرام؛ فلمّا غلبوه بقوة الشريعة التي هي النار المحرقة بان لهم باب الحجر القويّ وهو إمام الزمان، وهي خوخة ضيقة لا يستطيع أحد بدخلها إلاّ إن كان من أصحابها، أو أربابها، آمنّا من سكّانها؛ كذلك توحيد مولانا جلّ ذكره وعبادته دليل على باب الخوخة باب ضيق، لا بقرّ بالعبودية والتوحيد إلاّ من نفضّل المولى عليه بذلك. وقال: «مِمَّا يُوقَدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ»، ما تقدّم ذكره، «ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ»، يعني زينة الظاهر، «أَوْ مَتَاعٍ زَيْدٌ مِثْلُهُ»، كذلك يضرب الله الحقّ، وهو الإمام، «وَالْبَاطِلَ»، وهو الضدّ، «فَأَمَّا الزُّبْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً»، يعني به الظاهر، «وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ»، وهو التوحيد، «فَيَمُكُّهُ فِي الْأَرْضِ»، يعني يبقى عند الحجة ومن يتبعه من الموحّدين، «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» [١٣/١٧]، يعني ينصب الدعاة، لأنّ الداعي بمثل بالإمام في حال الضرورة لا حقيقة. فبهذا السبب فيل لهم «الأمثال»، يعني الأشياء، «لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ»، يعني إمامهم، «الحسنى»، وهي العبادة، «وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»، يعني لو تعلموا علم الأساس، «وَمِثْلَهُ مَعَهُ»، يعني علم الناطق، «لَافْتَدَوْا بِهِ»، يعني الافتداء من عبادة مولانا

^٤ وهو: وهي: ث.

^٥ بدخلها: بدخله، ث ج.

جلّ ذكره، «أُولَئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ»، يعني إمام الضلالة، «وَيَبْسُ الْمِهَادُ» [١٣ / ١٨]، يعني الرضاة وأمثال الذين يعتقدون فيه من الكفر والشرك.

فَاللَّهُ اللَّهُ معاشر المستجيبين، «لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا» جاءتهم «الْبَيِّنَاتُ»، يعني دعاة مولانا جلّ ذكره، «أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» [١٠٥/٣]، يعني رجوعهم إلى ضلالة الظاهر وزخرفته. معاشر المستجيبين اعلموا أنكم عن قريب لسؤولون، وعلى إمامكم لتعرضون، وعن شروط التوحيد مطالبون، ف «أَمَّا» من «كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ»، يعني الموحيدين، «فَرُوحٌ وَرَيْحَانٌ»، يعني الإمام وثانيه^٧، لأن الإمام هو حياة المؤمنين وروحهم، وداعيه ريحان المؤمنين الذين منه شَمُوا العلم الحقيقي، «وَجَنَّةٌ» النعيم [٨٩-٨٨/٥٦]، يعني دعوة التوحيد، إذ كان توحيد مولانا جلّ ذكره هو النعيم السرمدي، «وَأَمَّا» من «كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ» بالتوحيد، «الضَّالِّينَ» عن حقائق الدين، «فَنَزَلَ مِنْ حَمِيمٍ»، يعني دعوة الظاهر، «وَتَصَلِيَّةٌ» الجحيم، يعني انجحام قلبه بالكفر والشرك، «إِنَّ هَذَا لَهُوَ» الحق المبين^٨، «فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ» [٥٦/ ٩٢-٩٦]، يعني الإمام الأعظم ذو معة^٩.

معاشر المستجيبين أتني ادعوكم إلى التوبة والاستغفار، عما شككتكم في دينكم عند المحنة والاستتار، فإن نبتم عن ذلك وصبرتم على الامتحان، ف «هُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» [١٢٦/١٦]. و «مَا أُرِيدُ» منكم «مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ» تطعمون مولانا: «هُوَ الرِّزْقُ ذُو» [٥٨-٥٧/٥١] الفضل العظيم؛ «يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجَرِي إِلَّا عَلَى الَّذِي

^٧ ثانياً: ناليه، ث.

^٨ المبين: اليقين، ث.

^٩ ذو معة: - ج.

فُطِرَنِي»، وهو مولانا جلّ ذكره وعزّ اسمه وجلّ سلطانه، الحاكم الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يتخذ في حقيقته لاهوته صاحبة ولا ولد، الذي فطر كل شيء وابدعه، وهو على كل شيء قدير؛ «يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ، يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا»، يعني يظهر لكم علم الإمام على الأدوار بلا خفية ولا استتار، «وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ»، يعني علماً إلى علمكم، «وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ» [٥١/١١-٥٢]، يعني لا ترجعوا مشركين. فمن شك فيه فقد اشرك به، ومن اشرك به فليس له نوبة أبداً، والذي يجب على كل مستجيب لدعوة التوحيد ان يكون قوله بالعمل ممزوج، وقلبه بالرضى والتسليم مدروج، وبيته بالعدل والتوحيد منسوج. ومن دخل إلى التوحيد ميلاً إلى الراحة والاباحة، وكان مذهبه قولاً باللسان بلا تسديق بالجان، كذّبه شواهد الامتحان: «وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ» مولانا «شَيْئًا وَسَيَجْزِي الشَّاكِرِينَ» [١٤٤/٣]، ويجازي «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» [٤٥/٢٢]، «مِثْلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ، هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ؟» [٢٤/١١] ولا يظن أحد ممن ارتدّ من دين مولانا جلّ ذكره بان رجوعه عن الدين ينجيه من الظاهر، ولا هروبه يخلصه من أولاد العوامر، «وَأَن» بيسكم «اللَّهُ يَضُرُّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ، وَأَن» يريد^١ بكم خيراً «فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ مِّنْ عِبَادِهِ، وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» [١٠٧/١٠].

واعلموا أنّه لا يخلو أمر المستجيب المرتدّ من دين مولانا جلّ ذكره بما رأى من فعل الأتراك بالمؤمنين وامهال مولانا جلّ ذكره لهم، من إحدى ثلاث خصال مذمومة، إمّا ان يكون دينه اضطراراً أو استجاراً لا ديانة،

واختباراً لا حقيقة، فهو من جملة المنافقين في الدرك الأسفل من النار، فقد نبأ من الأساس والناطق، ولم تحصل له معرفة الفائق الراق، ولا نالي ولا سابق؛ والثاني يكون رجل اعتقد مذهب مولانا جلّ ذكره ودينه طمعاً في مال يكسبه أو جاه يعتزّ به ويطلبه، فعناه طمعه عند مولانا جلّ ذكره على شفا جرف من الجروف^{١١} الهاوية، لا هو في الظاهر مستقيم، ولا بالحقائق عليم، بحق لم تحصل له بغيته من الدنيا الفانية، ولا من الآخرة الباقية؛ والثالث من اعتقد عبادته وتوحيده ما دام هو في السراء، وطلب العزّ والنعماء، فلما ابتلاه بالستر، وامتنحه بالأعداء والكثرة، «وَقَدَّرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ»، يعني علم الحقيقة، قال: «رَبِّي أَهَانَنِي» [١٦/٨٩]، فكفر بما اعتقده، وجحد نعمة من ابدعه، وجحد ما عاهده عليه إمامه واسطته. وذلك من سدق اللسان، وحفظ الإخوان، والرضى بفعل مولانا كيف ما كان، والتسليم لأمر مولانا جلّ ذكره في السرّ والحدثان، وتخلّف عن واسطته وإمامه خوفاً على روحه، وشفقة على شخصه وفقوده^{١٢}. فكان من جملة الذين آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً، وكأنّهم لم يقرّوا بالإسلام، ولم يعتقدوا التوحيد، لأنّه قال في القرآن المبين: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ»، يعني لاهوت مولانا جلّ ذكره، «وَكُونُوا مَعَ السَّادِقِينَ»، يعني الموحدّين الذين قالوا بالسنتهم آمناً به وصحّحوه بتسديق الجنان وأفعال الخيرات؛ فقال: «مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ»، يعني المستجيبين لدعوة الحقيقة، «وَمَنْ حَوْلَ»^{١٣}، يعني أهل التأويل الواقفين^{١٤} عند الأساس، «أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ

^{١١} جرف من الجروف: حرف من الحروف، ث.

^{١٢} - ج.

^{١٣} حولها: حولهم، ج.

^{١٤} الواقفين: الواقفين، ث.

[١١٩/٩-١٢٠]، والرسول هاهنا هو الإمام الأعظم، والله هاهنا لاهوت مولانا جلّ ذكره الذي جمع المرسلين؛ والدليل على ذلك أنّ الرسول الحقيقي هو الإمام، لقوله في القرآن: «هُوَ»، بعني مولانا جلّ ذكره، «الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ»، ودين الحقّ هو دين المستجيبين^{١٥} الذي يهدي العالم إلى دين الحق، وهو دين مولانا جلّ ذكره وعبادته، «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» [٣٣/٩]، بعني من اتخذ مع مولانا آلهاً غيره.

وأنتم تعلمون أنّ لمحمد أربع مائة سنة وعشر سنين ولم يظهر دينه على الأديان كلّها، واليهود والنصارى أكثر من المسلمين، والهند والسند والزنج والحبشة أكثر منهم، والنوبة والزغاوة وأشكالهم من السودان أكثر من المسلمين، والأتراك والسقالبية أكثر منهم، فلو كان الرسول محمد له أديان هؤلاء الطوائف كلّها، لكان يجب أن يكونوا المسلمون أكثر العالمين، وأغلبهم في الأوّلين والآخرين؛ فلمّا لم يصحّ للمسلمين ذلك علمنا بأنّ الرسول الحقيقي هو عبد مولانا جلّ ذكره وهادٍ إليه وإمام عن أمره لعبيده، وأديان المشركين هم إثنان وسبعون فرقة المسلمانيّة الذين اشركوا في عبادة مولانا جلّ ذكره، ومولانا جلّ ذكره يظهر عبده عليهم^{١٦}، وينتقم منهم ومن جميع المشركين، بسيف أمير المؤمنين، إن شاء مولانا وبه التوفيق في جميع الأمور، وصلوات مولانا جلّ ذكره وسلامه على عبده المرسل إليكم، وصفيّة الفضل عليكم وعلى جميع من اتّبعه من المؤمنين والمؤمنات.

^{١٥} المستجيبين: المستجيب، ث ج.

^{١٦} عليهم: عليكم، ج.

نَمْ قَالَ: «و^{١٧} لَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ»، يعني وقوف العلم عنهم واشتياقهم إليه، «وَلَا تَصَبُّ»، يعني شدة في الدين، «وَلَا» محنة^{١٨} «فِي سَبِيلِ اللَّهِ»، يعني خوفاً من الأعداء وسترة إمامهم عنهم الذي هو السبيل إلى معرفة مولانا جل ذكره، والطريق إلى توحيده والمحجة إلى عبادته، «وَلَا يَطَّأُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ»، يعني لا يفتحوا أحداً من الكذبة^{١٩} الزائعين، إِلَّا يَغِيظُ الْكَافِرِينَ بِمَوْلَانَا جَلَّ ذِكْرُهُ، «وَلَا يَتَّالُونَ مِنْ» عدوهم «نَيْلًا إِلَّا» و «كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ»، يعني زيادة في يقينهم الذي هو الفعل الصالح، «إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» [١٢٠/٩]، يعني لا يضيع عمل الموحدين له وينصرهم على أعدائهم أجمعين. وكل من على وجه الأرض من عبدة الأصنام والأزلام والأوثان، والشمس والقمر وآلهة النيران، أحسن اعتقاداً وأرجأ عاقبة ممن عبد مولانا جل ذكره طمعاً ورياءً، فلما أصابته شدة ارتد عن دينه ورجع إلى القهقري، لأن كل حزب من هؤلاء الجاهلية جعلوا لهم قبلة يسجدون إليها ويتخذونها معبوداً، ويزعمون بأنها تقرب وزلفى إلى الإله المغيّب عنهم. فاصابوا في الإشارة حيث قالوا لابد لنا من معبود موجود يكون واسطتنا إلى الإله المغيّب والحجاب بيننا وبينه، واخطؤوا في المعنى إذ كان لا يجوز في العقل ان يكون حجاب المعبود، والمقام الموجود يكون لا يدرى ولا يفهم، لأن الحجاب هو المحجوب والمحجوب هو الحجاب: ذلك هو وهو ذلك، لا فرق بينهما، لكن المخالفون ليس لهم استطاعة على ادراك كليته سبحانه؛ إذ كان ليس يشاكلهم فيدركونه، بل كل واحد منهم ينظر

^{١٧} - ث ج.

^{١٨} محنة: سخمصة، ث ج.

^{١٩} الكذبة: الكذب، ج.

بنظره إليه من حيث ضعفه وعجزه ومبلغ عقله. فصار لهؤلاء الجاهليّة على كلّ حال معبود موجود، وإله معدوم مغيب بشيرون إليه، ويخافون عذابه، ويرجون رحمته وثوابه؛ والذين ارتدّوا من دين مولانا جلّ ذكره وشكّوا فيه وكرهوا أفعاله، فهم المرتدون، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، ليس مع المسلمين ولا النصارى ولا اليهود، ولا مع الموحدّين العابدين الموجود^{٢٠}، خسروا الظاهر والباطن، ولم يبلغوا إلى علم ما هو كائن، ليس لهم في السماء إله، ولا في الأرض لهم إمام، «ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُنِينُ» [١١/٢٢]. وقال: «وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِّيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا» هم «فِيهِ» مختلفون [١٩/١٠]، يعني الإمام وكلمته. وإتّما نبين الموحدّ من المشرك، والمؤمن من الكافر عند الشدة والشقاء، لا في العزّ والرخاء^{٢١}، وجميع العالم يقولون بالسنتهم أنّهم المؤمنون، ويخادعون الموحدّين، «يرأوغونهم مراوغة الثعلب: «يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ، وَهُمْ لَا يَدْرُونَ» ولقد «كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ» [٧٤/٩]، يعني نسليمهم، ويعني اهتمامهم بما بروه^{٢٢} من هلاك^{٢٣} الموحدّين، ومولانا جلّ ذكره لم يبلغهم مأمولهم، ويخذل المشركين، وينصر الموحدّين. وقد قال لحمد: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ»، يعني ربّ العالمين لاهوت مولانا سبحانه، «لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا»، يعني الاقرار بعبادة مولانا جلّ ذكره وتوحيده ويؤمن به كلّ من يعتقد الأساس؛ ثمّ قال: «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ، وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»، يعني على بد الداعي، «وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا

^{٢٠} الموجود: المعبود، ب.

^{٢١} الرخاء: الرجاء، ث ج.

^{٢٢} بروه: رأوه، ج.

^{٢٣} هلاك: مؤلا، ج.

بَعْقُلُونَ» [١٠/٩٩-١٠٠]، والرجس هو الضدّ الروحانيّ، ومن لم يكن له معرفة بالعقل الكلّيّ، الذي هو ذو معة كان من أصحاب الرجس الضدّ الروحانيّ اللطيف.

وقد كان لكم عبرة وتدبّر بخبرين مأثورين عن صاحب الشريعة محمّد، حيث قال: «مازج حبّي دماء أمّتي ولحومهم فهم يؤثرونني على الآباء والأمّهات»؛ وقال إبليس نظير ذلك حيث قال: «إبليس لطيف روحانيّ بدخل سلطانه مجاري الدّم حتّى يبلغ صدورهم. فإذا كان صاحب الشريعة لطيفاً بمازج حبّه دماء الناس ولحومهم، وإبليس لطيفاً روحانيّاً بمازج بقوة الحبّ دماء العالم ويوسوس في صدورهم، فأين الفرق بين الولي وبين الضدّ، وكلاهما في القوّة واحد؟ فلو ميّزتم معاني الكلام وتدبّرتموها، لبان لكم نطق الرسول من^{٢٤} نطق إبليس، وفعل الإمام من فعل غطريس، ولعرفتم السبب والخميس، وتبرأتم من فرعون وهامان الرجيس، ولتصوّر لكم ارتفاع مكان إدريس، وعبدتم مولانا جلّ ذكره باريّ الحنّ والحنّ والبنّ والأنيس. والرسول هاهنا هو الإمام المفترض الطاعة، وهو دون الإمام الأعظم، وإبليس هو المتشبه بالمولى سبحانه، ويزعم بأنّه جنس ويدّعي عهد المسلمين، والإمام الأعظم ذو معة، وسمّي ذو معة لأنّه وعى توحيد مولانا جلّ ذكره بلا واسطة، وغطريس هو نشتكين الدرزي، الذي تغطرس على الكشف بلا علم ولا بقين، وهو الضدّ الذي سمعتم بأنّه يظهر من تحت ثوب الإمام ويدّعي منزلته، ويكون له خوار، جولة بلا دولة، ثمّ تنطفئ ناره. وكذلك الدرزي كان من جملة المستجيبين حتّى تغطرس وتخيّر وخرج من تحت الثوب؛ والثوب هو الداعي والسترة التي امره بها إمامه حمزة ابن عليّ ابن أحمد،

^{٢٤} من: عن، ج.

الهادي إلى توحيد مولانا جلّ ذكره سبحانه وتعالى. وادّعى منزلته حسداً له واعجاباً بروحه، وقال قول إبليس، وكذلك الدرزي سمّى روحه في الأول سيف الإيمان؛ فلما انكرت عليه ذلك وبَيّنت له أنّ هذا الاسم محال وكذب، لأنّ الإيمان لا يحتاج إلى سيف بعينه، بل المؤمنون محتاجون إلى قوّة السيف واعزازه، فلم يرجع^{٢٥} عن ذلك الاسم، وزاد في عصيانه، وظهر فعل الضدّيّة في شأنه، وتسمّى باسم الشرك، وقال: أنا سيّد الهادين، يعني أنا خير من إمامي الهادي، وغرّه ما كان يضره من زغل الدنانير والدراهم، وحسب أنّ أمر التوحيد مثله يحتمل التدليس، وأبى أن يسجد لمن نصبه المولى جلّ ذكره وقلّده واختاره، وجعله خليفته في دينه، وأمينه على سرّه، وهادياً إلى توحيدهِ وعبادته، فتغطرس على الدين، وظهر سيف الناطق والأساس أجمعين، طلباً للرئاسة والاسم اللطيف، باظهار الشريعة في عالم البسيط والكثيف. وفرعون البرذعي وهامان عليّ ابن^{٢٦} الحبال، لأنّ فرعون كان داعي وقته، فلما ابطأ الناطق، قال: أنا ربّكم الأعلى، يعني إمامكم الأعظم؛ وهامان الذي فتح له باب المعصية، وإدريس هو الذي رفع مكاناً عليّاً، وهو ارتفاع درجته في العلوم حتّى صار إماماً، دون الإمام الأعظم، الذي مصّ العلم من ذي معة، وهو فائمه الزمان هادي المستجيبين، عبد مولانا جلّ ذكره وصفيّه بلا واسطة جسمانيّ. فإذا عرفتم هذا عبدتم مولانا جلّ ذكره بارئ الحنّ وهم الدعاة، والجنّ وهم المأذونون، والبنّ وهم المكاسرون، والإنس وهم المستجيبون هاهنا في هذا المعنى. والسبت دليل على السابق وهو عليّ ابن عبد الله اللواتي

^{٢٥} فلم يرجع: فرجع، ج.

^{٢٦} + أحمد، ا.

الداعي، والخميس دليل على التالي، وهو مبارك ابن عليّ الداعي. وأهل التأويل يزعمون بأنّ الكلمة هو السابق، والسابق هو الكلمة، لا فرق بينهما، ولا يعرفون فوقهما شيئاً، إذ كانت الثلاثة حدود^{٢٧} الذي هو: ذو معة وذو مصّة والجناح غائبين عن عيون قلوبهم، ينظرون إليهم وهم لا يبصرون.

معاشر المستجيبين لمولانا جلّ ذكره، قد^{٢٨} بلغت لكم الهداية ودعوتكم إلى توحيد مولانا جلّ ذكره في سبعين عاماً، ما منها عصر إلاّ ويظهرني مولانا جلّ ذكره فيكم بصورة أخرى واسم آخر ولغة أخرى؛ اعرفكم ولا تعرفوني ولا تعرفون نفوسكم، والآن قد استدارت الأدوار، وكأنكم باظهار توحيد مولانا جلّ ذكره ونور الأنوار، واطهر لكم ما كان مدفوناً تحت الجدار، فلمولانا الحمد والشكر وحده. فلا تنكروا معجزات مولانا جلّ ذكره وآياته، ولا تلتفتوا إلى أمس فأمس مضى بما فيه، وغداً فلا تعلم أنّك توافيه، واليوم أنت فيه، بما يقتضيه. وكلّما غاب عن العالم اسقطوه، فلو كان للعالمين عقول لميزوا معجزاتي التي أيّدني بها مولانا جلّ ذكره يوم الجامع. وقد ارسلت إلى القاضي عشرين رجلاً ومعهم رسالة رفعت نسختها إلى الحضرة اللاهوتية، فابى القاضي واستكبر وكان من الكافرين، واجتمعت على غلماني ورسلي الموحّدين لمولانا جلّ ذكره زهاء عن مائتين من العسكرية والرعية، وما منهم رجل^{٢٩} إلاّ ومعه شيء من السلاح؛ فلم يقتل من أصحابي إلاّ ثلاثة نفر وسبعة عشر رجلاً من الموحّدين في وسط مائتين من الكافرين، فلم يكن لهم إليهم سبيل دون رؤهم بعيونهم حتّى رجعوا إلى عندي سالمين، ولم

^{٢٧} حدود: الحدود، ج.

^{٢٨} قد: فقد، ج.

^{٢٩} رجل: أحد، ج.

يَمَكُنْ مِنْهُمْ الْمَارِقِينَ. وقد سمعتم ما جاء في الدار وجعلتها آية معجزة لأصحابي، فقال: ل «قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»، يعني المجاهدين في توحيد مولانا جلّ ذكره وعبادته، «وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأَى الْعَيْنِ وَاللَّهُ»، أي مولانا جلّ ذكره، «يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ» [١٣/٣]، أي الإيمان. فإذا كان القرآن قد نطق بتأييد رجل مؤمن بقاتل رجلين كافرين، فكيف عشرة؟ وقد مدح أصحابه وحرّضهم على القتال، فقال: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ، إِنْ يَكُنْ مِنْهُمْ «عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا» بإيمانهم فإنّهم «قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ» [٦٥/٨]. فصحّ قوله في القرآن أنّ المعجز المتوسط رجل يجاهد^{٣٠} رجلين، والمعجز الأعظم رجل يقاتل عشرة، وقال: «إِنَّ فِي ذَلِكَ «عِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ» [١٣/٣]. فأنا أحقّ بالمعجزات الكاملة الحقيقية التي يجب على المؤمنين أن يعتبروا منها ويتفكروا فيها. وقد اجتمعت عند المسجد سائر الأتراك بالجواشن والزرذ والحدود والتجافيف، ومن جميع العساكر والرعية زائد عن عشرين ألف رجل، وقد نصبوا على القتال بالنفط والنار، ورماة الشباب والحجار، ونقب الجدار، والتسلّق إلى الحيطان بالسلالم يوماً كاملاً، وجميع من كان معي في ذلك اليوم^{٣١} اثنا عشر نفساً منهم خمسة شيوخ كبار، وصبيان صغار، لم يقاتلوا، فقتلنا من المشركين ثلاثة أنفس، وجرحنا منهم خلقاً عظيماً لا يحصى، حتّى طال على الفئة القليلة الموحدة القتال، وكادت الأرواح تتلاشى وتبلغ التراق، وخافوا كثرة الأضداد والمراق، وغلبة المنافقين الفساق^{٣٢}، فناديتهم: معاشر الموحدين

^{٣٠} يجاهد: يقاتل، ج.

^{٣١} + غير، ث ج.

^{٣٢} الفساق: الفسادة، ج.

«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» بالجهاد، «وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ» [٣/٥] نعمته والساداد، وارضى لكم التسليم لأمره بالجهاد، وما يصيبنا إلا ما كتبته الله علينا، هو مولانا وعليه فليتوكل المؤمنون؛ «معاصر الموحدين» «قَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ، إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ»، قاتلوا «قَوْمًا نَكثُوا أَيْمَانَهُمْ»، يعني عهدهم، «وَهُمْوَا يَخْرُجُ الرُّسُولِ»، وهو قائم الزمان، «وَهُمْ بَدَّوْكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ»، يعني دفعة الجامع، فلا تخشوهم فمولانا جلّ ذكره أحقّ أن تخشوه «إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ، قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ، وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصَرِّكُمْ عَلَيْهِمْ وَيُشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ» [٩/ ١٢-١٤]. فما استتميت كلامي لهم حتى جاء أمر مولانا جلّ ذكره وتجلّى للعالمين بقدرته سبحانه، «فَصَبِّحْ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» [٣٩/ ٦٨] فانقلبوا المنافقون على أعقابهم ناكسين خائبين، فلمولانا الحمد والشكر أبد الأبدين.

فالله الله معاصر المستجيبين، اصبروا وصابروا في البأساء والضراء، والشدة والرخاء، ويقظوا^{٣٣} بعضكم بعضاً، وتوبوا إليه توبة لا تشكون^{٣٤} بعدها أبداً، واسألوه ان لا يؤاخذكم بسوء نيّاتكم، وان يسمح لكم بما سلف من ذنوبكم، وان يثبتكم على عبادته وتوحيده؛ والزموا ما امرتكم به في كتبي^{٣٥} من صدق اللسان، وحفظ الإخوان، والرضى بفعل مولانا كيف ما كان، والتسليم لأمره في السرّ والإعلان، فتكونوا من عباده الصالحين الذين لا خوف عليهم من الظاهر، ولا هم يحزنون بشرك الباطن. ويرحمنا وإياكم وجميع المؤمنين به، والموحدين له، والحمد والشكر لمولانا جلّ ذكره في السراء والضراء، والشدة والرخاء، وهو المعين وعليه التوكّل غاية القصد والرجاء.

^{٣٣} يقظوا: يعظوا، ج.

^{٣٤} + فيه، ث. ج.

^{٣٥} في كتبي: - ج.

وكتبت في شهر ربيع الآخر، الثاني من سنة عبد مولانا ومملوكه حمزة
 ابن عليّ ابن أحمد هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين بسيف أمير
 المؤمنين، وشدة سلطانه وحده، لا شريك له. تمت بحمد مولانا وحده.

[١١] كتاب فيه حقائق ما يظهر قدام مولانا جلّ ذكره من الهزل

وذلك بتأييد لقائم الزمان، مظهر الكلمة والبيان، على ذكره السلام.
الحمد لمولانا وحده وشدة سلطانه.

توكّلت على مولانا البار العلام، العليّ الأعلى حاكم الحكّام، من لا يدخل في الخواطر والأوهام، جلّ ذكره عن وصف الواصفين وإدراك الأنام. بسم الله الرحمن الرحيم صفات عبده الإمام؛ الحمد والشكر لمولانا جلّ ذكره وبه استعين في الدين والدنيا وإليه المعاد، الذي يحيي ويميت، وهو الحيّ الذي لا يموت، الذي هو في السماء عال، وفي الأرض متعال حاكماً؛ عليه توكّلت، وبه استعين، «وإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» [٥/١٨] وهو المعين، وصلوات مولانا جلّ ذكره وسلامه على الذي اصطفاه من خلقه، واختاره من عبيده، وجعلهم الوارثين لديار أعدائهم بقوّته وسلطانه، الحاكم القادر، العزيز القاهر، وهو على كلّ شيء قدير.

أمّا بعد. معاشر الإخوان الموحّدين اعانكم المولى على طاعته، أنّه وصل إليّ من بعض الإخوان الموحّدين، كثر المولى عددهم، وزكا أعمالهم، وحسن نيّاتهم، رقعة يذكرون فيها ما يتكلّمون به المارقون من الدين، الجاحدون لحقائق التنزيه، ويطلقون ألسنتهم بما يشاكل أفعالهم الرديّة، وما تميل إليه أديانهم الدنيّة، فيما يظهر لهم من أفعال مولانا جلّ ذكره ونطقه، وما يجري قدامه من الأفعال التي فيها حكمة بالغة شتّى. «فَمَا تُغْنِي النُّدْرُ» [٥/٥٤]، وتميّز العالم الغيبيّ الذين من أعمالهم الهزل، وأقوال فيها صعوبة وعدل^٢، ولم يعرفوا بأنّ أفعال

^١ لحقائق: حقائق، ث.

^٢ عدل: عدل، ا. ث.

مولانا جلّ ذكره كلّها حكمة بالغة، جدّاً كان أمّ هزلاً، يخرج حكمته ويظهرها بعد حين. ولو تدبّروا ما سمعوه من الأخبار المأثورة عن جعفر ابن محمّد ابن عليّ ابن الحسين ابن عليّ ابن عبد مناف ابن عبد المطلب، إياكم الشرك بالله والجحود له بما يختلج في قلوبكم من الشكّ في أفعاله كيف ما كان. ولا تنكروا على الإمام فعله، ولو رأيتموه راكباً فصبّة، وقد عقد ذيله خلف ثوبه وهو يلعب مع^٣ الصبيان بالكعب، فإنّ تحت ذلك حكمة بالغة للعالم وتمييزاً للمظلوم من الظالم. فإذا كان هذا القول في جعفر ابن محمّد وجعفر وآبؤه وأجداده كلّهم عبيد لمولانا جلّ ذكره، فكيف أفعال من لا ندركه الأوهام والخواطر بالكلّيّة، وحكمته اللاهوتيّة التي هي رموزات وإشارات لبطلان النواميس، وهلاك الجواميس، وتمييز الطواويس، فلمولانا الحمد على ما انعم به علينا بغير استحقاق نستحقّه عنده، وله الشكر على ما أظهر لنا من قدرته خصوصاً دون سائر العالمين انعاماً وتفضلاً، ونسأله العفو والمغفرة بما يجري منّا من فبائح الأعمال، وسوء المقال، ونعوذ به من الشرك والضلال، أنّه وليّ ذلك والقادر عليه وهو العليّ المتعالي. ولو نظروا إلى أفعال مولانا جلّت قدرته بالعين الحقيقيّة، وتدبّروا إشاراته بالنور الشعشعانيّ، لبانت لهم الألوهيّة والقدرة الأزليّة، والسلطان الأبديّة، وتخلّصوا من شبكة إبليس وجنوده الغويّة، ولتصوّر لهم حكمة ركوب مولانا جلّ ذكره وأفعاله. وعلموا حقيقيّة الخوض في جدّه وهزله، ووقفوا على مراتب حدوده، وما تدلّ عليه ظواهر أموره، جلّ ذكره وعزّ اسمه، ولا معبود سواه.

فأول ما أظهر من حكمته ما لم يعرف له في كلّ عصر وزمان، ودهر وأوان، وهو ما بنكرونه العامّة من أفعال الملوك، من تربيّة الشعر، ولباس

^٣ يلعب مع: ج.

الصوف، وركوب الحمار بسروج غير محلات، لا ذهب ولا فضة،
والثلاث خصال معني واحد في الحقيقة، لأن الشعر دليل على ظواهر
التنزيل، والصوف دليل على ظواهر التأويل، و الحمير دليل على
النطقاء، بقوله لمحمد: «يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ»، وأت الزكاة، «وَأْمُرُ
بِالمَعْرُوفِ، وَأَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ، وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ
لِلنَّاسِ» [١٨-١٧/٣١]، «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ
الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا، كُلُّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ رَبِّكَ» [٣٧/١٧-
٣٨] شيئاً محدوراً، وانقص من «مَشْيِكَ وَاعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ
الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ» [١٩/٣١]. والعامة يروون أن هذه الآية حكاية
عن لقمان الحكيم لولده، فكذبوا وحرفوا القول وإنما هو قول السابق
وهو سلمان، وإنما سمى الناطق ولده لحدّ التعليم والمادة، إذ كانوا سائر
النطقاء والأوصياء أولاد السابق المبدع الأول، وهو سلمان. فقال لمحمد:
«أَقِمِ الصَّلَاةَ»، إشارة إلى توحيد مولانا جلّ ذكره، وأت الزكاة، يعني
ظهر قلبك لمولانا جلّ ذكره ولحدوده؛ ودعائه، «وَأْمُرُ بِالمَعْرُوفِ»، وهو
توحيد مولانا جلّ ذكره، «وَأَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ»، يعني شريعته وما جاء به من
الناموس والتكليف، «إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ»، يعني الحقائق وما فيه^{*}
من نجاة الأرواح من نطق الناطق، «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ»، وخدّه وجه
السابق، وتصعيره سترة فضيلته، «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا»، والمرح
هو التقصير، واللعب في الدين، والأرض هاهنا هو الجناح الأيمن،
والأيمن الداعي إلى التوحيد المحض، «إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ»، يعني
بذلك لن تقدر على تبطيل دعوة التوحيد، «وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا»،

^{*} لحدوده: لحدوده، ث ج.

^{*} فيه: فيها، ث.

والجبال هم الحجج الثلاثة الحرم ورابعهم السابق الذي يعبدوه العالم دون الثلاثة، وأجلّهم الحجة العظمى واسمه في الحقيقة ذو سعة لأن قلبه وعى التوحيد والقدرة من مولانا جلّ ذكره بلا واسطة بشرية، وانقص من «مَشِيكَ»، يعني اخفض من دعوتك في الظاهر، الذي هو بمشي في العالم مثل ديبب^٦ النملة السوداء على المسح الأسود في ليلة الظلماء، وهو الشوك بذاته. مثل النار إذا وقع في التبن، لا يشعر بضوئه إلا بعد هلاكه، كذلك محبة الشريعة والاصغاء إلى زخرفه، و التعلّق بناموسه، يعمل في الأعضاء ويجري في العروق، كما قال بلسانه، وقوة بلسه وسلطانه ولطافته تجري في العروق مجارى الدم حتى يتمكن في^٧ القلب ويغوي سائر العالمين؛ وقال الناطق: «مازج حبّي دماء أمتي ولحومهم، فهم يوثرونني على الآباء والأمهات، فأبنا الخبرين واحداً معاهما. وقد قال في القرآن: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ»، وربّ الناس هاهنا هو التالي، وهو في عصر محمد المقداد، «مَلِكِ النَّاسِ، إِلِهِ النَّاسِ، مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ»، يعني زخرف الناطق، «الَّذِي يُوسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» [٥-١/١١٤]، يعني الدعاة والمأذونين والمكاسرين حتى بردهم عن توحيد مولانا الحاكم بذاته، المنفرد عن «بدعائه، جلّ ذكره، والذات هو لاهوته الحقيقي الذي لا يدرك ولا يحسّ سبحانه وتعالى. «وَأَعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ»، يعني بذلك اخفض^٨ وانقص واستر نطقك بالشرعية، «إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ»، يعني الدعوة الظاهرة، «لَصَوْتِ الْحَمِيرِ»، يعني بذلك أشرك كلاماً وأفحشه وأنكره نطق الشرائع المذمومة في كل عصر وزمان، فمنهم نطهر الشكليّة والضديّة

^٦ ديبب: ديبية، ث.

^٧ أي: من، ب.

^٨ + من دعوتك، ث.

والجنسية. فظاهر مولانا جلّ ذكره لبس الصوف وتربية الشعر، وهو دليل على ما ظهر من استعمال الناموس الظاهر، وتعلّق أهل التأويل بعليّ ابن أبي طالب وعبادته، وركوب الحمار دليل على اظهار الحقيقة على شرائع النطقاء؛ وأمّا السروج بلا ذهب ولا فضة دليل على بطلان الشريعتين الناطق والأساس، واستعمال حلي الحديد على السروج دليل على اظهار السيف على سائر أصحاب الشرائع وبطلانهم؛ واستعمال الصحراء في ظاهر الأمر، وخروج مولانا جلّ ذكره في ذلك اليوم من السرداب إلى البستان، ومن البستان إلى العالم دون سائر الأبواب، والسرداب والبستان الذي يخرج مولانا جلّ ذكره منهما ليس لأحد إليهما وصول، ولا له بهما معرفة، إلّا ان يكون^٩ لمن يخدمهما أو خواصّهما، وهو دليل على ابتداء ظهور مولانا سبحانه بالوحدانية ومباشرته بالصمدانية بالحدّين اللذين^{١٠} كانا خفيين عن سائر العالمين إلّا لمن يعرفهما بالرموز والاشارات، وهما الارادة والمشية، كما قال: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» [٣٦/ ٨٢-٨٣]. والارادة هو ذو معة، والمشية تاليه، كما قال: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» [٣٠/ ٧٦]، فليس يعرفهما إلّا الموحّدون لمولانا جلّ ذكره. ومن السرداب يخرج إلى البستان، كذلك العلم يخرج من ذي معة إلى ذي معة، الذي هو بمنزلة الجنة صاحب الأشجار والأنهار؛ ثم يخرج منهما إلى المقس، فأول ما يلقي بستان برجوان، وهو المعروف بالحجازي، فلا يدخله ولا بدور حوله في مضيه، وهو دليل على الكلمة الأزلية؛ ثم يمضي إلى البستان المعروف بالدكة، وهو دليل على السابق،

^٩ - ث ج.

^{١٠} اللذين: اللذان، ج.

وهو دكة العالم وعلومهم منه، إذ كانوا لا يعرفون فوقه شيئاً أعلى منه؛ وهذا البستان المعروف بالدكة على شاطئ البحر، كذلك علم التأويل ممثوله البحر، والمستجيب للعهد، إذا بلغ علم السابق ومعرفته حسب أنه قد بلغ الغاية والنهاية في العبادة؛ وبستان الدكة مع جلالته ملاصق لموضع الفحشاء والمنكر دون سائر البساتين، دليل على أن علم السابق واصل بالنطقاء الذين هم معادن النواميس الفانيّة الحشويّة، والأعمال الفاحشة الدنيّة^{١١}؛ والمقس دليل على الناطق، وما في المقس من الفحشاء والمنكر دليل على شريعته، والنساء الفاسدات اللواتي فيه دليل على دعاة ظواهر شريعته، وارتكابهم الشهوات البهيميّة في طاعته؛ ثمّ أنّه علينا سلامه ورحمته، يخرج إلى الصناعة ويدخل من بابها، ويخرج من الآخر، والصناعة دليل على صاحب الشريعة، والصناعة ممنوعة من دخول العالم فيها والخروج لاضاقة الشريعة، فدخل مولانا جلّ ذكره فيها من باب وخروجه من باب، دليل على تحرّم الشريعة وتعطيّلها؛ ثمّ أنّه علينا سلامه ورحمته، بدور حول البستان المعروف بالحجازي، وهو دليل على الكلمة الأزليّة، والدوار حوله بلوغ إلى الكشف بلا سترة تحوط بالدين؛ ثمّ أنّه جلّ وعزّ سلطانه يبلغ إلى القصور، وهما فصران عظيمان خرابان، دليل على بطلان الشريعتين وخرابهما^{١٢}؛ ثمّ أنّه علينا سلامه ورحمته، يدخل من باب البستان المعروف بالمختصّ، وهو دليل على التالي، إذ كان التالي مختصّاً بعلمه الأساس والتأويل، وأكثر العالم يميلون إليه، وهو هيولى^{١٣} العالم الجرمانى. ومن الشيعة من يعتقد ويعبد التالي، ومن الشيعة من يقول بأنّ التالي مولانا، وهذا هو الكفر

^{١١} الدنيّة: الدنيّة، ج.

^{١٢} خرابهما: خرابهما، ش. ج.

^{١٣} هيولى: هولا، ج.

والشرك، وإِنَّمَا هو التالي الذي عجزوا الناس عن معرفته، وهو الجنة المعروفة بالختصّ، متّصلة بالجنة المعروفة بالعصار، والعصار دليل على الناطق، لأنّه يعصر علم التالي فيخرج منه الحقيقة والتوحيد، فكتمه عن العالم الغبي^{١٤}، ويظهر لهم الثفل، وهو الكسب الذي لا ينفع به غير البهائم؛ كذلك البستان المعروف بالعصار، وهو خراب من الفواكه والأشجار، والرياحين والأثمار، وبستان الختصّ عامر بالفواكه والأزهار، والرياحين والأشجار، ومنه يخرج الماء إلى الحوض الذي يشربون منه البهائم، والماء هو العلم، والحوض هو المادّة الجاري من التالي، والدوابّ هم النطقاء والأسس^{١٥}؛ كذلك العلم يخرج من التالي إلى الأساس في كلّ عصر وزمان، والسابق ممّد الناطق، ومن الفائق إلى الراق، ومن السابق الشهيد إلى الطالب الطارق؛ وهذين البستانين بين المسجدين المعروفين مسجد تبر ومسجد ريدان، فمسجد ريدان محاذي بستان العصار، ومسجد تبر محاذي بستان الختصّ، ومسجد تبر دليل على الناطق، والتبر دليل على الذهب، والذهب دليل على ذهاب شريعته، وهذا المسجد لم يصلّ فيه صلاة جماعة قطّ، دليل على أن ليس للناطق ولا لمن تبعه اتّصال بالتوحيد؛ ومسجد ريدان دليل على حجة الكشف، القائم بالسيف والعنق، الداعي إلى التوحيد المنكر عند سائر العالمين، كما نطق عبد مولانا جلّ ذكره في القرآن على لسان الناطق السادس: «يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُّكْرٍ» [٦/٥٤]، وهو عبادة مولانا جلّ ذكره وتوحيده، الذي انكروه سائر النطقاء والأسس^{١٦} وأئمة الكفر، كما قال عبد مولانا جلّ ذكره في كتابه: «قَاتِلُوا أئِمَّةَ الْكُفْرِ

^{١٤} الغبي: الغني، ج.

^{١٥} الأسس: الأساس، ث ج.

^{١٦} الأسس: الأساس، ث ج.

إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ» [١٢/٩]. أراد لا أيمان لهم بمعرفة مولانا جلّ ذكره، والأيمان هو التسديق وتوحيد مولانا جلّ ذكره، صعب مستصعب لا يحمله نبيّ مرسل، ولا وصيّ مكمل، ولا إمام معدل، ولا ملك مفضل، بل يحمله قلب صاف لبيب، أو موحد راغب مستجيب، لا يعبد غير مولانا جلّ ذكره بحقيقة الحقائق، وترك ما كان عليه من الأديان والطرائق^{١٧}، وعبد مولى الأساس والناطق، ومبدع التالي والسابق، الحاكم على جميع النطقاء والشرائع، المنفرد عن جميع المخلوقات والبدائع، ولكلّ شيء ضدّ بين يديه. فإزاء الباطل الذي هو جنة العصار، وهو دليل على الناطق، حقّ برفع، وهو مسجد ريدان وهو ذو معة، وإزاء الحقّ الذي هو جنة المختصّ، وهو التالي، باطل يطلب فساد، وهو مسجد نبر، وهو الناطق؛ والمولى جلّ ذكره ينصر أوليائه، ويهلك أعداءه، ويتمّ نوره، ولو كره المشركون المتعلّقون بعليّ ابن عبد مناف، والكافرون المتعلّقون بالناطق وعدمه؛ فريدان خمسة أحرف، دليل على خمسة حدود، النفسانيّين والنورانيّين، والروحانيّين والجرمانيّين والجسمانيّين، وهو ذو معة، العقل الكلّيّ النفسانيّ، وذو مصّة النفس الروحانيّ، والجناح الربّانيّ، والأيمن الباب الأعظم، وهو السابق والتالي معدن العلوم ومنه ابتناؤها. فريدان كلمتان: ري و دان، فري الأشياء^{١٨}، وهم الحجج والدعاة والمأذونون والمكاسرون، كما قال عبد مولانا جلّ ذكره: «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» [١٢/٣٦]، والأشياء الحقيقية والدين الأزليّ، والتوحيد الأبديّ، على بد ريدان يوم الدين، وهو عبد مولانا ومولى الخلق^{١٩} أجمعين، جلّ ذكره وعزّ اسمه ولا معبود سواه،

^{١٧} الطرائق: الطريق، ب.

^{١٨} الأشياء: والأشياء، ا.ث.

^{١٩} الخلق: الحقّ، ج.

سبحانه جلّ وعلا ان يكون ديّان أو سلطان أو برهان أو الله أو الرحمن، إذ كان الكلّ عبيده في سائر الأدوار، والمستغفرين له في الليالي والأسحار، العابدين له طوعاً وكرهاً في العيان، سبحانه عن ادراك الأوهام والخواطر، ويعرف^{٢٠} في الإعلان والسرائر، أو بباطن أو بظاهر، إذ كان لا يدرك بعض ناسوته، وقدرة مقام جبروته، وعظم جلال لاهوته. وما من المساجد مسجد سقطت قُبّة وهوى المسجد بكماله غير مسجد ريدان، فامر مولانا سبحانه وتعالى بإنشاء قُبّة، وزاد في طوله وعرضه وسموّه، دليل على هدم الشريعة الظاهرة على يد عبده الساكن فيه، وإنشاء توحيد مولانا جلّ ذكره فيه، بالحقيقة ظاهراً مكشوفاً، وابتداء الشريعة الروحانية في عالم بسيط روحانيّ توحيديّ لاهوتيّ حاكميّ، لا يعبدون غيره وحده، ولا يشركون به أحداً في السرّ والإعلانيّة، سبحانه وتعالى عما يقولون المشركون به علواً كبيراً.

ثمّ إنّ مولانا علينا سلامه ورحمته، ظهر لنا في الناسوت البشريّة، ونزوله عن الحمار إلى الأرض وركوبه آخر محاذي باب المسجد، دليل على تغيير الشريعة وإثبات التوحيد، وإظهار الشريعة الروحانية على يد عبده حمزة ابن عليّ ابن أحمد ومملوكه هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف مولانا وشدة سلطانه، وحده لا شريك له، ووقوفه في ظاهر الأمر، وحاشاه من الوقوف والسير والجلوس، والنوم واليقظة: «لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ، لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»، يعني النطقاء والأسس، «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ»، يعني من ذا الذي يقدر على اطلاق دأع أو مأذون إلا بمشيئته، «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ»، يعني من آدم إلى محمّد ابن إسماعيل، «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ

^{٢٠} ويعرف: أو يعرف، ث.

مِنْ عِلْمِهِ»، بعني حجّته، «إِلَّا بِمَا شَاءَ»، وهو المشيئة أعظم الدرجات، «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ»، والكرسيّ هو التأييد الذي يصل إلى الحدود العالين، «وَلَا يَأُودُهُ حِفْظُهُمَا»، وهما الجناح الأيمان والجناح الأيسر، «وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» [٢٥٥/٢]، العالي على كلّ من تقدّم ذكره ومن تأخّر ممّن ينظرونهم^{٢١} الشيعة المشركون. وكان وقوفه عند الميل، والميل دليل على التأييد، إذ كانت الأُميال يستدلّون بها على الطريق، كذلك التأييد بطرق العبد من المعبود، ويعود إلى الوجود؛ ونزوله إلى الأرض محاذي باب المسجد إشارة منه إلى عبده، باب حجابيه على خلقه، والداعي إليه بتأييده وأمره، إذ كان التأييد هو الأمر العالي الذي يكون بلا واسطة بشرية، والباب دليل على الحجّة؛ ونزوله عن الحمار^{٢٢} وركوبه آخر كان في نفس آذان الزوال، وصلاة الزوال دليل على الناطق، وتغيير مولانا جلّ ذكره في نفس الآذان دليل على ازالة الظاهر. ويكون اعتمادكم من موضع تغييره، وهو يسمّى المقام المحمود، والمشهد الموجود، والمنهل العذب المورود، إلى قصر مولانا الحاكم بذاته، وهو المقام المحمود، محاذي باب شريعة روحانية، وعلوم حاكميّة. وأنا أذكرها لكم في غير هذا الكتاب، إن شاء مولانا، وبه التوفيق في جميع الأمور، ولا حول ولا قوّة إلّا به وهو حسبي ونعم النصير المعين. ثمّ إنّ مولانا علينا سلامه ورحمته، لا بدّ له في كلّ ركبة من الاعادة إلى البستانين المعروفين بالمقدس، دليل على اظهار النشوء الثالث الخارج^{٢٣} من الكفر والشرك، وهما الظاهر والباطن، وهو توحيد مولانا جلّ ذكره؛ ودخوله إلى القصر من الباب الذي يخرج منه وهو السرداب بعينه،

^{٢١} ينظرونهم: ينتظرونهم، ج.

^{٢٢} + إلى الأرض، ا.

^{٢٣} من: عن، ث.

دليل على اثبات الأمر، وكشف الطرائق، بكتب الوثائق، ورجوع الأمر إلى ما منه بدا روحانية غير تكليفية، ولا ناموسية شيطانية، ولا زحرف هامانية. اعادنا المولى وإياكم من الشك فيه والشك به بتمنته وفضله، إنه ولي ذلك والقادر عليه. وأما نزوله في ظاهر الأمر إلى مصر وما شاهدناه، ففيها تمكن الشيطان الغوي لعنه المولى، من قلوب العامة الحشوية، والعقول السخفة^{٢٤} الشرعية، مما يسمعون من ألسن الركابية فلّام مولانا جلّ ذكره، بما يستقرّ في عقولهم السخفة^{٢٥} من كلام الهزل والمزاح، ولم يعرفوا أنّ فيه حكمة بالغة «فَمَا تُغْنِي التُّذْرُ» [٥/٥٤]. فأول مسيره إلى المشاهد^{٢٦} الثلاثة وليس فيها آذان ولا إقامة ولا صلاة جماعة^{٢٧} إلا في الأوسط الذي هو المنهج الأقوم، والطريق الأسلم، التي من سلكها نجا، ومن تخلف عنها هلك وغوى؛ ثم أنّه علينا سلامه ورحمته، بسير إلى راشدة وهي أيضاً ثلاثة مساجد متفاوتات بينها^{٢٨}، وأحسن ما فيهم وأعلامهم وأفضلهم الذي بصلي الخطيب فيه^{٢٩} يوم الجمعة، وتصلّى فيه خمس صلوات على دائم^{٣٠} الأيام، وهو الوسطاني، وهو دليل على توحيد مولانا جلّ ذكره، واثبات خمسة حدود علوية فيه، وهو دليل على حجة الكشف، والمسجدان اللذان معه متفاوتان في البناء دليل على الناطق والأساس، وكذلك الناطق في ترتيب حدوده أفضل من الأساس، والأساس أعظم شأناً في ترتيب

^{٢٤} السخفة : السخيفة، ج.

^{٢٥} السخفة : السخيفة، ج.

^{٢٦} المشاهد : للمشاهدة، ب.

^{٢٧} جماعة : الجماعة، ج.

^{٢٨} بينها : بينها، ث. ج.

^{٢٩} الخطيب فيه : فيه الخطيب، ب.

^{٣٠} + الأوقات، ث.

الباطن ورموزه من الناطق في المعقولات والبيان، فلما ظهر التوحيد زالت قدرتهما جميعاً، وسميت راشدة لأن معرفة الحجة وهدايته والأخذ منه، يرشدون المستجيبون، ويبلغون نهاية توحيد مولانا جلّ ذكره؛ ثمّ أنّه علينا سلامه ورحمته، يدور حول هذا المسجد الوسطانيّ في ظاهر الأمر، دليل على التأيد لعبده. وقدّام المسجد عقبة صعبة الصعود لمن يسلكها، وليس إلى القرافة محجة إلاّ على هذه العقبة، دليل على البراءة من الأبالسة أصحاب الزخرف والناموس، وليس للعالم نجاة إلاّ بالبراءة منهم، كما أنّ المحجة على هذه العقبة، وهي صعبة مستصعبة، لكن فيها افتكاك الرقبة، وهو التخلص من الشريعتين الظاهر والباطن؛ وأمّا ما يروونه من وقوفه في الصوفيّة، واستماعه لأغانيهم، والنظر إلى رقصهم، فهو دليل على ما استعمل من الشريعة التي هي الزخرف واللهو واللعب، وقد دنا هلاكهم؛ وأمّا بئر الزبيق، فهو دليل على الناطق، من فوقه واسع، ومن أسفله ضيق، كذلك الشريعة^{٣١} دخولها سهل واسع، والخروج منها صعب ضيق، لكن من بقفز في هذا البئر ويعرف سرّه، ويقف على معناه، ويريد المولى نجاته، خرج من بابه، وهو دليل على أساسه، والوقوع في الشريعة لا بدّ منه حتماً لزمّاً لكلّ أحد، ويخلص المولى من يشاء برحمته منها، كما قال الناطق في القرآن: «إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا»، يعني الشريعة، «كَانَ عَلَى رَبِّكَ»، يعني السابق، «حَتْمًا مَقْضِيًّا»، ثمّ «نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا» من الناطق، «وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ»، يعني أهل الظاهر، «فِيهَا جِثْيًا» [٧٢-٧١/١٩]، يعني حيراناً حزيناً دائماً. ومن خرج من هذا البئر سالماً اخذ من الحطام ما يستنفع^{٣٢} به، كذلك

^{٣١} الشريعة: الشريعتين، ج.

^{٣٢} يستنفع: ينتفع، ج.

من كان تحت الشريعة وعلم التأويل ورموزه، وتخلص من شبكتهما جميعاً، وعلم ما يراد منه، وصل إلى التوحيد واستنفع^{٣٣} بدينه ودينه، ومن ففز فيهما بغير معرفة ولا قوة، وهما السابق والتالي، انكسرت رجلاه واندق عنقه، دليل على أن من انقطع من السابق والتالي اللذين هما الأصلين المحمودين وخالفهما، خسر الدنيا والآخرة: «ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» [١١/٢٢]. وأما بئر الحفرة، فهو دليل على الأساس، وهو أشدّ عذاباً من بئر الزبيق وأتعب خروجاً، لأن من اعتقد الظاهر، وهي الشريعة، إذا بلغ الباطن، اعتقد ان ليس فوق الأساس شيئاً، وأنه الغاية والمعبود، فيبقى في العذاب الأبدي، إلا ان يريد المولى نجاته، فيحتاج الداعي يتعب معه من قبل ان يكسره ويجبره ويخرجه مما هو عليه من الكفر والشرك. وأما لعب الركابية بالعصى والمقارع فذام مولانا جلّ ذكره، فهو دليل على مكاسرة أهل الشرك والعامّة، وتشويههم بين العالم، واطهار أديانهم المغاشم، ويكشف زيفهم باستجرائهم على المخاطبة بحضرته؛ وأما الصراع، فهو دليل على مفاتحة الدعاة بعضهم لبعض، وقد كان للعالم في قتل^{٣٤} سويد والحمام عبرة لمن اعتبر، ونجاة من الشرك لمن تدبّر، لأنهما كانا رئيسان في الصراع، ولكل واحد منهما عشيرة تحميه واتباع، وهما دليلان على الناطق والأساس، وقتلهما دليل على تعطيل الشريعتين، التنزيل والتأويل، والهوان بالطائفتين، أهل الكفر^{٣٥} والتلحيد. وأما ما ذكره الركابية من ذكر الفروج والأحليل، فهما^{٣٦} دليلان على الناطق والأساس، وقوله: اوريني اقمرك، يعني

^{٣٣} استنفع: انتفع، ج.

^{٣٤} قتل: قتله، ج.

^{٣٥} الكفر: الشرك، ج.

^{٣٦} - ج.

أكشف عن أساسك، وهو موضع يخرج منه القدر، دليل على الشرك، فإذا كشف عن أساسه، وأخرج قبله، أي عبادة أساسه، نجا من العذاب والزيف في اعتقاده، ومن شك هلك، كما أن الإنسان إذا لم يبول ولا يتغوط أخذه القولنج فهلك؛ والنار هاهنا علم الحقيقة وتأييده جل ذكره، فيحرق ما أتيا به الشريعتان كما أنهم يحرقون فروج بعضهم بعضاً بالنار، دليل على احتراق دولتهما، وانقضاء مدّتهما، وإظهار توحيد مولانا جل ذكره بغير شك فيه ولا مشك فيه، لا ناطق جسماني ولا أساس جرماني، ولا سابق روحاني ولا نالٍ نفساني. ولا يبقى لناق جولة، ولا لمشرك دولة، ويكونوا أولو الأمر منكم، وأهل الحساب منكم، والمتصرفون في جميع الدواوين منكم، والعمال منكم، ويكونوا الموحدون لمولانا جل ذكره في نعيم دائم، وإحسان غائم، وملك قائم، كما قال عبد مولانا جل ذكره وعز اسمه ولا معبود سواه: «وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ»، وهو التنزيل والتأويل؛ «إِخْوَانًا»، التوحيد، «عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ» [٤٧/١٥]، يعني مراتب الدين الحقيقية، وهو توحيد مولانا جل ذكره والعبادة له وحده لا شريك له. جعلنا المولى جل ذكره وإياكم ممن نظر وابصر، وتدبر في أفعال مولانا جل ذكره وتفكر، كما قال: «وَالَّذِينَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»، يعني النطق والأسس، «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» [٣/١٩١]، يعني حاشاك أن ندعنا في جهالة الظاهر وشرك الباطن، و«قِنَا عَذَابَ النَّارِ»، يعني التخلص من الشريعتين جميعاً.

فعليناكم معاشر الإخوان الموحدون لمولانا جل ذكره، العابدين له وحده دون غيره، بالحفظ لإخوانكم، والتسليم لمولانا جل ذكره، والرضى بقضائه في السراء والضراء، تنجوا من عذاب الدين وشقوة الدنيا بمنّة

مولانا وقوّته. والحمد والشكر لمولانا وحده في السراء والضراء، وهو
 حسبنا ونعم النصير المعين.
 تمّت الرسالة^{٣٧} بحمد مولانا وحده، قوبل بها وصحّت.

^{٣٧} + على يد عبد من عبيد مولانا الحاكم بذاته جلّ ذكره حمزة بن عليّ هادي المستجيبين في سنة
 الثانية من سنيّه المباركة، ج.

[١٢] السيرة المستقيمة

توكلت على مولانا البار العلام، العليّ الأعلى حاكم الحكّام، من لا يدخل في الخواطر والأوهام، جلّ ذكره عن وصف الواصفين وإدراك الأنام. بسم الله الرحمن الرحيم، صفات عبده الإمام.

رسوم النطقاء الحشويّة، ومذاهب الظواهر الناموسيّة، والزخاريف الشريكيّة، قالوا بأنّ البارئ سبحانه خلق آدم من التراب، وتولّى خلقته وصورته بيده على مثال نفسه، ويحتجّون بذلك من القرآن؛ واليهود يقولون من التوراة بأنّ خلق آدم وصورته على صورة إله بني إسرائيل سوى. وهذا ما لا يليق في المعقولات والحقائق، ولا يجوز لأحد أن يستحلّه لأنّ الصورة هي جسم، ومن كان له جسم فهو مجتمع الآلة، فيكون آدم وأولاده يشبهون البارئ سبحانه وتعالى عن ذلك، فأين الفرق بين العبد والمعبود، والخالق والمخلوق، والرازق والمرزوق؟ وهذا محال، ونفس الشرك والضلال، وقد بيّن القرآن تكذيبهم^١ بقوله: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» [١١/٤٢]، لكنّهم آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعضه. وأمّا قولهم^٢ أنّه بلا أب ولا أمّ فهو من المحال أن يكون جسم ناطق إلّا من جسم مثله ذكر وأنثى؛ وأمّا التراب الطبيعيّ فما يظهر منه خلق غير الدود والحيات والعقارب والخنafس وما شاكل ذلك، وأمّا بشر فلا يجوز أن يكون من التراب. ولو كان كما قالوا^٣ بأنّها فضيلة لآدم حيث لا يخرج من ظهر، ولا يدخل في رحم، ولا يتدنّس بدم، فقد كان يجب بأنّ يخلق محمّداً من التراب، ولم يخرج من ظهر كافر،

^١ تكذيبهم: بتكذيبهم، ب.

^٢ قولهم: قوله، ا.

^٣ + أهل، ا.

^٤ بان: ان، ب.

ولم بدّنسه بدمّ جاهلة كافرة. والمسلمون كلّهم يعتقدون بأنّ^٥ والدي محمد كانا كافرين، وماتا كافرين، وإنّ محمّداً لا يقدر يشفع في أمته إلّا بعد أن يترك أمّه وأباه ويتبرأ منهما^٦ ويختار أمته على والديه ويتركهما في جهنّم، وهذا كلام فيبح ظاهره، وضيع باطنه، لا يليق بالعقل، ولا بقبله عاقل.

وآدم هم ثلاثة: آدم الصفاء الكلّي، ومن قبله آدم العاصي الجزئي، ومن دونه آدم الناسي الجرمانّي، وجميعهم من ذكر وأنثى، لا كما قالوا أهل الزخاريف الحشويّة بأنّهم من التراب. وحاشا البارئ سبحانه وعزّ سلطانه أن يخلق صفيّة وخليفته من التراب، وهو من أهون الأشياء، فإذا اخذنا الأمور على ظواهرها، فكان يجب أن يخلق صفيّة من أعزّ الأشياء وأجلّها، وهي الجواهر واليوقيت والزمرد؛ وإن اخذنا القول على ما قالته الحشويّة الشركيّة أنّ البارئ سبحانه خلقه من التراب لطهارة التراب، فالحجارة أظهر منه لأنّ التراب بمتزج بالنجاسة، والأحجار لا يدخلها نجس، والماء أظهر من التراب الذي بطهر ولا يتطهر، فلمّا رأيناه لم يذكر غير التراب، علمنا أنّه أراد به حقيقة غير ما ذهب^٧ العالم إليه واعتقدوه. وقالت الحشويّة المشتركة بأنّ البارئ سبحانه سمّاه آدم لأنّه آدم الأرض، أيّ وجه الأرض، فجميع الدود والحيات والعقارب والخنافس وما شاكل ذلك خلق من وجه الأرض وأدمتها، ولم يتسمّى أحد بآدم غير هؤلاء الثلاثة؛ وقالت طائفة منهم بأنّه سبحانه سمّاه آدم لأنّه معيّر اللون، وهذا طعن في سلطان البارئ سبحانه ونقص في صفيّة: وكيف يجوز أنّه اصطفى شيئاً وجعل صورته معيّر، وهو عيب عند العالم، إذا

^٥ بأنّ: أنّ، ب.

^٦ + جميعاً، ب.

^٧ ذهب: ذهبوا، ب.

كان الرجل أسود سبحانه بارئ البرايا عن نقض الخلق، بل رفع درجة صفيه عن العيب لكنهم عموا عن ذلك واستكبروا عن السؤال، فهم لا يهتدون إلّا بالسيف. وقالت طائفة من الشيعة الإسماعيلية المقصرة بأنّ البارئ سبحانه سمّى الضدّ إبليس، لأنّه بلا أب ولا أمّ، ولم يميّزوا ما قالوا، وقد شهدوا بأنّ آدم بلا أب دينيّ ولا أمّ دينيّة، وأنّ المسيح بلا أب، فكان يجب ان يقال لكلّ واحد منهما إبليس حيث لم يكن لكلّ واحد منهما أب، ولم يكن لهم فرق بين الضدّ والوليّ، وهذا محال وزخرف لا يليق بالعقل، ولا يقبله عاقل.

وأنا اذكر لكم في هذه السيرة ما تحتاجون إليه من معرفة آدم واسمه، واسم أبيه وبلده، واسم إبليس، واسم أبيه وبلده، وحدود آدم بكما لها إن شاء مولانا جلّ ذكره، عليه توكلت، وبتأييده نطق، وبقوّته فتقت، ويعلمه رتقت، وهو العليّ الخير^٨ العظيم. اعلّموا أيّدكم المولى بطاعته أنّ آدم الصفاء الكلّيّ فهو ذو معة، وقد خدم في دعوة التوحيد والعبادة لمولانا العليّ الخير^٩ في الأعصار الماضيّة قبل هذا الدور الذي لقّب فيه بآدم، لكنّه ظهر في ذلك الدور في عالم يقال لهم الجنّ وكانوا يعبدون العدم؛ وكان أصلّ ولادة آدم الصفاء ببلاد الهند، بمدينة يقال لها ادمينيّة، وكان اسمه شطنيل واسم أبيه دانييل، وكان في ظاهر الأمر طبيب الأجسام، وهو في حقيقة الأمر طبيب الأرواح بالعلوم التوحيدية؛ فخرج من بلده إلى ان وصل إلى بلاد اليمن، إلى مدينة كانت تعرف بصرنه، وتفسيرها بالعربيّ المعجزة. فلمّا دخل إليها ورأى أهلها مشركين، دعاهم إلى توحيد مولانا جلّ ذكره وإلى عبادته

^٨ الخير: الخير، ث.

^٩ الخير: الخير، ث.

سبحانه، فاستجابوا على بده فصار البلد حزين، موحّدين ومشرّكين؛ فقال شطّينيل الحكيم للموحّدين: بيّنوا^{١٠} عن المشركين، أيّ ابعدوا منهم، فقبلوا منه وبانوا^{١١} عن المشركين، فوقع عليهم اسم البنّ. وكان إبليس داعياً في الجنّ، وكان طائعاً للبارئ سبحانه، وكان اسمه حارت واسم أبيه ترماح، وكان أصله من مدينة إصبهان، وهو ساكن بالمعجزة، واسم إصبهان باليونانية دميز. ولم يكن في ذلك الوقت إمام ظاهر، ولا حجة للخلق ماهر، إلاّ^{١٢} الأنوار كانت قد اجتمعت في شطّينيل ابن دانييل؛ ف قيل أنّه بلا أب ولا أمّ لأنّه إمام بذاته، وقيل أنّه من التراب لأنّ كان ظهوره من أوساط المؤمنين، وهم بمنزلة التراب، وقيل أنّ البارئ سبحانه خلقه بيده لأنّه ابدعه من النور المحض، وأيّده بالتأييد الكلّيّ، ومثل النور والتأييد كمثّل اليدين^{١٣}، لأنّ النور الشعشعانيّ والحكمة الكلّيّة هما محرّكان الحدود، وبهما يتخلّصون من الشكّ والشرك، كما أنّ اليدين محرّكين الأجساد^{١٤} وبهما يتطهّرون من نجاسة البول والغيط^{١٥}. فلمّا اطلقه مولانا البارّ^{١٦} سبحانه أمر الملائكة، وهم الدعاة، بأن يسجدوا لآدم، أيّ بطيعوه، فاطاعوه جميع الحدود والدعاة، غير حارت ابن ترماح الإصبهانيّ، فأنّه ابى واستكبر ونظر إلى شطّينيل ابن دانييل بعين الاستجابة، واطهر لنفسه قدمة الخدمة في الدعوة، وقال: «أنا خيرٌ مِنْهُ»، أيّ أعلى منه منزلة، «خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ»، أيّ من علم الحقائق ونور

^{١٠} بيّنوا: ابيّنوا، ب.

^{١١} بانوا: اباّنوا، ب.

^{١٢} + ان، ب.

^{١٣} اليدين: اليد، ب.

^{١٤} الأجساد: الأجسام، ث.

^{١٥} الغيط: الغائط، ا.

^{١٦} البارّ: البارئ، ب.

الدعوة، «وخلقتُه مِن طينٍ» [١٢/٧]، أيّ من مذاكرة المستجيبين الذين هم تربة المحجة البيضاء، والماء هو العلم الحقيقي، والماء إذا اجتمع مع التراب صار طيناً يصلح للبناء، كذلك المستجيب، إذا وقف على علم الحقائق، صار بالغاً يصلح للدعوة، فبهذا السبب قال حارت: «خلقتُه مِن طينٍ». وأمّا قولهم إنّ البارئ سبحانه خلق آدم كصورته، أيّ فرض طاعته على جميع العالمين كطاعته، من اطاعه فقد اطاع البارئ سبحانه، ومن عصاه فقد عصى المولى جلّ ذكره، لأنّه خليفته ومنه الوصول إليه؛ فاطاعوه جميع الحدود والدعاة غير حارت ابن ترمح الإصبهانيّ، فخرج من الدعوة وهي الجنة، واسقط من جملة الحدود. فجلس شطنيل بصرنة، واطلق الحجج والدعاة، وهم اثنا عشر، فلقّب بآدم أيّ سيّد الحدود وإمامهم، وقيل أبو البشر لأنّ البشر هاهنا هم الموحدون لأنّهم بشروا بآدم وقبلوا منه التوحيد، فصار أبوهم في الدين؛ وكذلك زوجته حوى، وهي حجّته لقبت بحوى لأنّها احتوت على جميع المؤمنين، وقيل أنّها أمّ البشر لأنّه منصوب لرضاعتهم بالعلم الحقيقي وترقيتهم وترقيتهم من درجة إلى درجة إلى ان يبلغوا حدّ البلاغ. فلما كملت حدود آدم وبثّ دعاته، وكثروا المؤمنون، وتظاهر حارت ابن ترمح بضدّيته، وصار البلد حزين، «موحّدين ومشرّكين، امرهم شطنيل بالتبرئ منهم»، أيّ من إبليس وحزبه الجنّ؛ فإذا التقى رجل من الموحدين بأخيه يقول له: اهجر إبليس وحزبه، فيقول: قد هجرته، فبذلك تسمّى مدينة صرنة هجرأ، أيّ أهلها هجروا إبليس وصحبه. وكانوا أهل الأحساء يسافرون إليها بالبيع والشرى، فدخل إليها رجل من علماء الأحساء يقال له صرصر، فكأسره بعض الدعاة واخذ عليه العهد من وقته وساعته، واتي به إلى عند آدم وهو شطنيل، فاطلقه

داعياً بالأحساء وأعمالها، فخرج الرجل من وقته وساعته إلى الأحساء وأعمالها، واخذ العهد بها على خلق كثير، وأوصاهم بتوحيد مولانا جلّ ذكره وعبادته، والإقرار بشطّين وإمامته، والتبرؤ من إبليس وصحبته. وقال لهم: إذا دخلتم هجراً فعبسوا وجوهكم وقرمطوا آنا فكم على أهلها، فإنّ فيها رجلاً يقال له حارت ابن ترماح الإصبهانيّ وله أصحاب كثيرة، وكلّهم قد خالفوا أمر مولانا البار العلام، وجحدوا فضيلة الإمام، فلا تخاطبوا أهلها بشيء من العلم إلّا لن يحضر معكم مجلس شطّين الحكيم. فقبلوا من الداعي صرصر، وفعلوا ما أمرهم به من العبسة والقرمطة، فلقبوهم بالقرامطة إلى وقتنا هذا، وصار ذلك اسماً في بلاد الفرس وأرض خراسان: إذا عرفوا رجلاً بالتوحيد قالوا هذا قرمطيّ، ويسمّون مذهب الإسماعيليّة القرامطة بهذه السبب. وكان أبو طاهر وأبو سعيد وغيرهم من القرامطة دعاة لمولانا البار سبحانه يعبدونه ويوحّدونه ويسجدون لهيبته وعظمته، وينزّهونه عن جميع برّيته، فلقبهم المولى جلّت قدرته بالسادة؛ وعملوا في الكشف ما لم يعمله أحد من الدعاة، وقتلوا من المشركين ما لم يقدر عليه أحد من الدعاة، ولم يسهّل المولى سبحانه ظهور الكشف على أيديهم لما علم جلّت قدرته وعزّت عظمته ومشيتته، ما يكون من الخلف بعدهم من اضاءة التوحيد والضلالات، واتباع بني العبّاس بالشهوات، ووقوعهم في الغي والغمرات. وقد آن وقت الكشف، وازف أوان السيف والخسف، وقتل المنافقين وهلاكهم بالعنف، ولا بدّ من رجوع أهل الأحساء وهجر وديار الفرس إلى ما كانوا عليه من توحيد مولانا جلّ ذكره وعبادته، ويسجدون له ولهيبته وعظمته، وينزّهونه عن جميع برّيته، ويكونوا أنصار التوحيد كما كانت قديماً أسلافهم. واثبتّ فيهم دعاة التوحيد، واجمع شمل

الأولياء والعبيد، واقهر بسيف مولانا جلّ ذكره كلّ جبار عنيد، حتّى لا يبقى بالحرمين مشرك بمولانا جلّ ذكره ولا كافر به ولا منافق عليه، ويكون الدين واحداً بلا ضدّ ولا معاند، وذلك بقدره مولانا الحاكم الأحّد، الفرد الصمد، المتزّه عن الصاحبة والولد، وشدّة سلطانه، ولا حول ولا قوّة إلّا له وبه، عليه توكلت وبه استعنت، وإليه المصير، وهو حسبي ونعم المعين النصير.

«عدنا إلى آدم وحدوده، فولادة آدم الصفاء ببلاد الهند وهي ادمينية، وظهوره من صرنة، وأوّل حجّته من البصرة واسمه أخنوخ، وثاني حجّته من مدينة يقال لها سّرّما واسمه شرح. فلمّا التقى به آدم واخذ عليه العهد، ووجده كما يجب، فقال له: اريد ان اجعلك أساساً لحدودي فتختار ذلك؛ فقال له شرح: إن شئت أنت شئت أنا، فجعله أساس الحدود^{١٧} وسماه شيتاً، فكان ولداً دينياً لا طبيعياً؛ وثالث حجّته يوشع ابن عمران، والرابع داويد ابن هرمس، والخامس عيسى ابن لمخ، والسادس عابد ابن سرحان، والسابع عزرويل ابن سلموا، والثامن هابيل ابن بادس، والتاسع دانييل ابن هرعطاف، والعاشر عيّاش ابن هابيل، والحادي عشر إفلاطون ابن قيسون، والثاني عشر قيذار ابن لك، فهؤلاء الإثنا عشر حدود شريعته، وملائكة دعوته؛ ولم يكن في شريعته تكليف الناموس، ولا عبادة العجل والجاموس، ولا رباط العابوس، ولا شرك الكابوس، بل كانت شريعة لطيفة توحيدية. ثمّ رجعنا في وقتنا هذا على يد^{١٨} آدم زمانكم حمزة ابن عليّ ابن أحمد الصفاء، «كما ندّأنا أوّل خلقٍ تُعيدُهُ» [١٠٤/٢١]، أنّ مولانا جلّ ذكره الفاعل ذلك وهو القادر القهار.

^{١٧} أساس الحدود: أساساً لحدوده، ب.

^{١٨} - ج.

وأما آدم الثاني الذي يطق القرآن به^{١٩} أنه عصى ربه، فهو أخنوخ وهو حجة آدم الصفاء، وآدم الذي قيل أنه «نَسِيَ وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْماً» [١١٥/٢٠] فهو شرخ المسمى بشيت؛ فاختارهما شطنيل من جميع حدوده، وجعلهما مقامه في الدعوة، وكل واحد منهما يلقب بآدم لأنه جعلهما أبوين الموحدين وإمامين لمن دونهما، وهو الذي اسكنهما الجنة، فصار أخنوخ بمنزلة الذكر وشيت بمنزلة الأنثى، وأوصى أخنوخ بلسانه واخذ العهد على شيت من جديد بأن لا يعبدوا غير مولانا البار العلام جل ذكره، ولا يشركان به أحداً غيره، ولا يعصيان إمامهما شطنيل الذي هو الوسيلة إلى البار جل ذكره. ومولانا علينا سلامه ورحمته في وقت شطنيل كان في ظاهر الأمر يسمى ناسوته من حيث العالم البشري بالبار، ومن هذا الموضع يقولون الفرس بارخداي، أي عندهم بارخداي الله، فقالوا لمولانا الحاكم جل ذكره: بارخداي، يعنون بذلك الله عبد مولانا جل ذكره، وأيضاً تفسير بارخداي الإله الأعظم وإله الآلهة، وهم يكفرون ويتكلمون بهذا القول وهم لا يدرون، ومنهم من يعرف هذا ويعتقد بأنه الكفر، وهو يتكلم به إن شاء أو أبى، كما جرى على لسانه بالعادة، كما قال: «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا» [١٥/١٣].

فقال مولانا البار سبحانه لأخنوخ: «اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجَتُكَ شَرْخَ الْجَنَّةِ»، أي الدعوة التوحيدية، «وَكُلَا مِنْهَا»، أي تنالا المنزلة الرفيعة، «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» [٣٥/٢]، أي لا تدعيا منزلة شطنيل وفضيلته فتكونا من الناكثين العهد، فزالهما «الشَّيْطَانُ عَنْهَا»، أي عن العهد، «فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا» [٣٦/٢] عليه^{٢٠} من المنزلة

عنده. والشيطان غير إبليس وهو كان مأذوناً من قبل إبليس، ونافق معه على شطنيل، وكان اسمه هبل وبهذا السبب تقول العرب للمصنم هبل، ويقال فلان هبل عظيم؛ والحية كان داعياً من قبل أخنوخ واسمه آنيل، والطاؤوس كان مأذوناً في الدعوة واسمه طايوخ. فلم يزل الهبال يتردد إلى آنيل الداعي والطايوخ^{٢١} ويقول لهما: عندي نصيحة لسيّدنا أخنوخ وأخيه شرخ، ولكما فيها صلاح، حتّى اوصلاه إلى أخنوخ وشريكه شرخ؛ فلما دخل إليه، ومثل بين يديه، وخرّ له ساجداً، فقال له أخنوخ وهو آدم الثاني: عساك رجعت عن كفرك وما كنت عليه من تفاقك على الإمام ومعاونتك لإبليس وحزبه، وبنت عنهما، فقال له الهبال: لا وحقك وحقّ البار ما جئت إلّا ناصحاً لكما وغيره منّي عليكم بما ظلمكما شطنيل وغصبكما عليه، وقد سمعت مولانا البار سبحانه يقول بأنّ الإمامة لأخنوخ، وشرخ خليفته في الدعوة. فاستحلفه أخنوخ فحلف له أنّه صادق في مقاله، ناصح في فعّاله، فحمّله شره النفس، ورجوعه إلى القهقري والتعس، ونسي شرخ ما اخذ عليه من العهد، فاكلا من الشجرة بمقاومتها لآدم الصفاء. وادّعا أخنوخ منزلة ليست له بحق، ف «بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا»، وهو ما أظهره من زخرف الكلام الناموس من الشريعتين اللذين هما^{٢٢} بمنزلة البول والغائط^{٢٣}، وصاحبيهما بمنزلة القبل والدبر، ف «طَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ» [٢٢/٧]، أيّ لما عرفا الحيلة الواقعة بهما، بستران بالموخدين ظواهرهما. فلم ينفعهما ذلك، ونودى بين المستجيبين أخنوخ عصى آدم إمامه، واغواه الهبال الشيطان، واسقطا من المنزلة التي كانا فيها، فأقاما سنيماً بكثرة يبيكان

^{٢١} الطايوخ: الطاؤوس يوخ، ب.

^{٢٢} - ث ج.

^{٢٣} الغائط: الغيط، ب ث.

على ما فعلا ويسألان الإمام في العفو عنهما، وهو ما قال في القرآن: «رَبَّنَا إِنَّا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَسْتَغْفِرْ لَنَا» مولانا «وَرَحِمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» [٢٣/٧] في الدين. فرحمهما شطيل وسأل البار جل ذكره بان يعفو عنهما، فعفا عنهما بعد الوسيلة إليه بحد إمامته، وعظيم منزلته، وهو قوله: «فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ» [٣٧/٢]؛ كلمات خمسة أحرف، وشطيل خمسة أحرف، كذلك اجتمعت في الإمام خمس منازل: حدّ الجسمانيّين، وحدّ الجرمايّين، وحدّ الروحانيّين، وحدّ النفسانيّين، وحدّ النورانيّين؛ وردّهما إلى المنزلة التي كانا فيها وقربهما إليه.

فلم يزل البار سبحانه يرحم أهل ذلك الزمان حتّى تغيّرت نيّاتهم، ومالوا إلى المشركين، فغضب البار جلّ ذكره عليهم، ونزع نعمته عنهم، وظهر لهم نوح ابن لك بشريعة غير ما كانوا عليه، ودعاهم إلى عبادة العدم، وتوحيد الصنم؛ فمن قبل منه ودخل في شريعته سمّاه ظافراً، ومن لم يقبل منه سمّاه كافراً، وتشبّه بما كان فيه آدم الصفاء من نصب الحدود وإقامة الدعوة، وكان أساسه سام وإثنتا عشرة حجّة بين يديه، يدعون الناس إلى عبادة العدم، وإليه. فلم تزل شريعة نوح قائمة هكذا إلى ان ظهر إبراهيم ابن آزر واسم آزر أخنوخ فغيّر شريعة نوح بشريعته، وأقام إسماعيل أساساً لدعوته وإثنتا عشرة حجّة وثلاثين داعياً يدعون الناس إلى عبادة العدم، وتوحيد الصنم، وإلى طاعة إبراهيم، فمن قبل منه سمّاه مؤمناً، ومن لم يقبل منه سمّاه كافراً. فلم تزل دعوته قائمة بأئمّته إلى ان ظهر موسى ابن عمران، فغيّر شريعة إبراهيم بشريعته، ونصب هارون أساسه وإثنتا عشرة حجّة يدعون الناس إلى عبادة من لا يشاهد، وتوحيد من لا يعرف، وإلى طاعة موسى. فلم تزل دعوته قائمة

بعده^{٢٤} إلى أن ظهر عيسى ابن يوسف فغيّر شريعة موسى بشريعته، وظهر دعوته، ونصب شمعون الصفاء أساسه، وإثنتا عشرة حجة بين يديه، وهو الحواريون يدعون الناس إلى عبادة العدم وتوحيده، وإلى طاعة عيسى، وإنه الولد من الوالد الكلّي، أي حجة القائم جلّ ذكره، لكنهم لم يفهموا منه كلامه ورموزه، فمن قبل منه سمّاه مؤمناً، ومن لم يقبل منه سمّاه كافراً. فلم نزل شريعته قائمة في جميع البلدان إلى أن ظهر محمّد ابن عبد الله بسيفه، وقام على العالمين بعنفه، ونسخ جميع الشرائع كافة بشريعته، وهدم بنيانهم بنيته، وبذل دعواتهم بدعوته، ونصب أساسه عليّ ابن عبد مناف وإثنتا عشرة حجة، وهو المكتّى بأبي بكر واسمه عبد اللات، وعمر وعثمان وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن ابن عوف الزهري وعبيد الله ابن جراح الأنصاري، وكان معاوية ابن صخر حجة من قبل أن ينصب عليّاً أساسه، فلما نصب عليّاً أساسه عزل معاوية ابن صخر، فبهذا السبب ادّعى معاوية الخلافة بعد عثمان لأنّه كان رابعهم في الأول، فلما نصب أساسه عليّ ابن عبد مناف لم يقبل منه معاوية، وقال: أنا نصّبي محمّد من قبل أن ينصبك في الدعوة؛ فمن قبل من محمّد شريعته وترك ما كان عليه من دين آبائه وأجداده سمّاه مسلماً مؤمناً تقيّاً، ومن لم يقبل منه ويترك ما كان عليه من دين آبائه وأجداده سمّاه كافراً منافقاً شقيّاً، وبذل فيهم السيف، وسبى ذراريهم وأولادهم، واباعهم في الأسواق والشوارع، ولم ينفعهم ما كانوا عليه من دين آبائهم وأجدادهم. وما منهم أمة إلاّ ولها^{٢٥} رسول اخذوا الدين عنه وكلّهم بقرون بأنّ لهم إلهاً، فلم يقبل منهم ما كانوا

^{٢٤} بعده : من بعده، ج.

^{٢٥} لها : لهم، ا ج.

عليه، وطلب الإفقر به، والطاعة له^{٢٦}، والزمهم بالجزية وهم صاغرون. وهذا القول لا يجوز إلا لأصحاب القيامة، عبد مولانا الحاكم جلّ ذكره، لأنه ينكر عليهم أديانهم، ويعتقد بأنها شرائع شركيّة كفريّة، فيقوم عليهم بالسيف والقدرة لمولانا جلّ ذكره؛ وإلا فأصحاب الشرائع التكليفيّة كلّهم يقرّون بفعل بعضهم بعضاً، ويقول الحاضر منهم بأنّ الماضي أخوه، وإنّه من عند الله بعث، وبأمر الله نطق، فلم ينكر كلّ واحد منهم شريعة أخيه، وقد شهد لها بأنّها من عند الله. ولم يقتل أصحابها وسبى ذراريهم وسمّاهم كافرين؛ وما يجب هذا الفعل إلا على من تعدّى وكفر ونطق بغير رضى الله؛ فلمّا رأينا أمورهم متناقضة، وأفعالهم للعقول والحقّ رافضة، علمنا بأنّهم تشبّهوا بقائم القيامة، وطلبوا لأنفسهم الأخبار والعلامة، وكلّهم شيء واحد في القول والعور، مختلفون في الصور.

فلم تزل شريعة محمّد ابن عبد الله تتناسخ في أيدي أئمّته إلى ان انقضى دوره، وظهر ناطق غيره، وهو محمّد ابن إسماعيل الذي ختم الشرائع وتمّها، كما قال جعفر ابن محمّد: أولنا جرى في آخرنا، وبه ختم الله أمرنا، أي لا يكون بعدها شريعة تكليفيّة، وكانوا الثلاثة الذي رابعهم سعيد ابن أحمد المهدي في دور محمّد ابن إسماعيل، وثلاثة خلفاء من قبلهم، فصاروا سبعة تمام دور محمّد ابن إسماعيل، وكان آخرهم عبد الله المهدي، وكان عبد مولانا جلّ ذكره. ثمّ تسمّى^{٢٧} المولى جلّ ذكره بالقائم وهو اسم عبده، لكنّه سبحانه تسمّى بالقائم لقول عبده في القرآن: «شَهِدَ اللَّهُ»، أيّ شهد محمّد، «أنّه»، إشارة إلى

^{٢٦} - ث ج.

^{٢٧} تسمّى: يسمّى ج.

مولانا جلّ ذكره، «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»، أيّ لاهوت مولانا جلّ ذكره، «وَالْمَلَائِكَةُ»، أيّ الحجج، «وَأُولُوا الْعِلْمِ»، أيّ الدعاة، «قَائِمًا بِالْقِسْطِ»، أيّ عاليًا عليًا على جميع النطقاء والأوصياء والأئمة بالتوحيد وهو القسط، «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» [١٨/٣]، هو الحاكم جلّ ذكره؛ نطق بأن مولانا جلّ ذكره هو القائم على كلّ نفس بما كسبت، وهو المعزّ وهو العزيز وهو الحاكم جلّ ذكره، يظهر لنا في أيّ صورة شاء، كيف يشاء، «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» [١٩/٣]، أيّ سلّموا أمورهم إلى المولى سبحانه ورضيوا بقضائه، فهم المسلمون له حقًا والمؤمنون به والموحّدون له تاليهاً وسدقاً. وتسمّى مولانا جلّ ذكره بالقائم لأنّه أول ما^{٢٨} ظهر للعالم بالملك والبشريّة في أيّام النطقاء الناموسيّة الشريّة، فقام على العالمين بالقوّة والقدرة، وإقام^{٢٩} للموحّدين قسطه أيّ عدله في هذا الموضع، وإقام قواعد توحيده التي هي تمام البناء في وقتنا هذا بمشيئته. فإن قال قائل: فلم تسمّى المولى سبحانه باسم العبد وما الحكمة فيه؟ قلنا له بتوفيق مولانا جلّ ذكره وتأيده: أنّ جميع ما يسمّون البارئ جلّ ذكره به^{٣٠} في القرآن وغيره وهو لعبده وحدوده؛ وأجلّ اسم عندهم في القرآن الله، وظاهره خطوط مخلوقة، وباطنه حدود مرئيّة مرزوقة، وظاهره اسم، وباطنه مسمّى، والمعبود غيرهما وهو المعنى الحقيقي، وهو لاهوت مولانا سبحانه وتعالى عمّا يصفون. فلمّا كانت العبيد عاجزين عن النظر إلى توحيد بارئهم إلّا من حيث هم وفي صورهم البشريّة، أوجبت الحكمة والعدل ان يسمّى باسمائهم حتّى يدركون بعض حقائقه، لكن في هذا الاسم المعروف بالقائم معنى دقيق عميت أبصار

^{٢٨} ما: من: ب ج.

^{٢٩} أقام: قام، ج.

^{٣٠} - ب.

العالم^{٣١} عنه، لأن لا يجوز لأحد من الموحدين ان يقول لمولانا قائم الزمان، لأن اسم القائم بالألف واللام، ولا يجوز أيضاً ان يقول لعبده القائم، بل ينقص منه الألف واللام، ويقول قائم الزمان، لأن قائم أربعة أحرف وهم حروف الله، والله هو الداعي، والله اعني بالحقيقة هو الإمام، وإمام أربعة أحرف، والداعي والإمام والله كلهم عبيد لمولانا القائم العالم الحاكم جلّ ذكره؛ والألف واللام الزائدة في اسم مولانا جلّ ذكره الذي لا يجب ان تزيد في اسم العبد، فهي نفي التشبيه عنه لأن الألف واللام هما لـ ا، أي لا شبه^{٣٢} له في المخلوقين ولا شريك له في القدرة والكمال؛ وعنده يقال له قائم، أي قائم بحدود التوحيد، وليس له فدره ولا كمال، بل هو محتاج إلى تأييد مولانا جلّ ذكره، وإلى قوة كماله سبحانه وتعالى عما يصفون. فالقائم ستة أحرف، وهو معبود، وقائم أربعة أحرف، وهو عبد^{٣٣}، وبين العبد والمعبود أيضاً في الكتابة حرفين، لأن عبد ثلاثة أحرف ومعبود خمسة أحرف، والحرفان الزائدة هي م و، والميم في الحساب أربعون والواو ستة، دليل على ان جميع الحدود الذين هم ستة وأربعون، وهم حدود الإمامة والتوحيد لمولانا القائم العالم الحاكم جلّ ذكره، لا لعبده الذي هو القائم بهؤلاء الحدود، وهم العقل والنفس والكلمة والسابق وإثنا عشرة حجة، والتالي من جملة الإثنا عشر، وثلاثون داعياً، فذلك ستة وأربعون حداً لمولانا القائم الحاكم العليّ جلّ ذكره، وهو الذي اقام القوة لقائم هؤلاء الحدود، أي إمامهم، فبهذا السبب والحكمة نسمي مولانا جلّ ذكره بالقائم سبحانه وتعالى ذكره عن الاسماء والصفات علواً كبيراً.

^{٣١} أبصار العالم: أبصارهم، ب.

^{٣٢} شبه: تشبيه، ب.

^{٣٣} عبد: عبده، ث ج.

والآن فقد دارت الأدوار، وبطل ما كان في جميع الأعصار، ولم يبق من نار الشريعة الشريفة غير لهيبها والشرار، وسوف بخمد حرها ويضمحل العوار، وقد بدأت ظهور نقطة البيكار، بتوحيد مولانا البار، الملك الجبار، العزيز الغفار، المعز القهار، الحاكم الأحد، الفرد الصمد، المنزه عن الصاحبة والولد، جل ذكره وعز اسمه ولا معبود سواه. فلمولانا الحمد والشكر على ظهور نور الأنوار، وخروج ما كان مدفوناً تحت الجدار؛ فقد انعم علينا وعليكم بمباشرة في البشرية، وظهوره لكم في الصورة المثالية، كيما تدركون بعض ناسوته الإنسانية، ولا أقول ذاته أو نفسه أو صورته أو معناه أو صفاته أو حجابيه أو مقامه أو وجهه، إلا ضرورة على قدر استطاعة المستجيبين، وما يفهموه المستمعين، وتوعيه عقولهم ويدخل في خواطرهم؛ ولو قلنا غير هذا لما فهموا الكلام، ولا تمنعنا لهم النظام، وإلا فمولانا جل ذكره لا يدخل في الأوهام والخواطر، ولا يمتزج بباطن ولا بظاهر، بل منه بدا كل شيء وإليه يعود كل شيء: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» [٢٩/٥٥]، لا يشغله شأن عن شأن. سبحانه وتعالى عن إحاطة الدهور به والأزمان، لا يقف أحد من المخلوقين على أفعال مولانا جل ذكره، ولا يدرك غاية سلطانه، ولا يستطيع الوقوف على كنهه عشر عشر معشار سيرته وبرهانه؛ ولو تدبروا العالمين ما يرون من آياته، وبيان علاماته، مشاهدة العيان لكان لهم كفاية عن طلبه العدم بالخبر، وعن كنية التواريخ والسير، وذلك ما يشاهدون منه ما لا يجوز أن يكون من أفعال أحد من البشر، ولا سمع به في التواريخ والسير. ولو جئت اذكر لكم عيان جميع ما اظهره^{٣١} مولانا جل ذكره من آياته، وبيان علاماته، لما حواه قرطاس ولا كتبه قلم، كما قال في القرآن: «وَلَوْ

^{٣١} اظهره: اظهر، ج د اخ.

أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ بَمُدَّةٍ» و «مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةٌ أَبْحُرٍ»، لما «نَفِذَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ» [٢٧/٣١]، واللّه في هذا الموضع ناسوت مولانا سبحانه. لكنني اذكر لكم في هذه السيرة وجوهاً قليلة العدد كثيرة المنفعة لن تفكر فيها، ووحده وعبد مولانا سبحانه، وعزّ عن حكومة الأوهام سلطانه.

فأول ما اختصر في القول ما فعله المولى سبحانه مع برجوان وابن عمّار، وهو يومئذ ظاهر ما يروونه العامة على قدر عقولهم، ويقولون صبيّ السنّ، وملك المشاركة كافّة مع برجوان وابن عمّار ملك المغاربة كافّة، فامر مولانا سبحانه بقتلهم، فقتلوا قتل الكلاب، ولم يخش من تشويش العساكر والاضطراب، وأمّا أمر ملوك الأرض فما يستجري أحد منهم على مثل ذلك. ثمّ امر بقتل ملوك كتامة وجبابرتها بلا خوف من نسلهم وأصحابهم، ويمشي أنصاف الليالي في أوساط ذراريهم وأولادهم بلا سيف ولا سكّين، وقد شاهدتموه في وقت أبي ركوّة الوليد ابن هشام الملعون، وقد اضرم ناره، وكانت قلوب العساكر تجزع في مضاجعهم ثمّا رأوه من كسر الجيوش وقتل الرجال. وكان المولى جلّت قدرته يخرج أنصاف الليالي إلى صحراء الحبّ ويلتقي به حسنّ ابن عليّان الكلبيّ في خمس مائة فارس، ويقف معهم بلا سلاح ولا عدّة حتّى يسأل كلّ واحد منهما عن حاجته، ثمّ أنّه يدخل في ظاهر الأمر إلى صحراء الحبّ وليس معه غير الركابيّة والمؤدّنين؛ وكذلك في وقت نفاق «فرّج ابن دغفل ابن جرّاح وإخوته وأولاده، وبدر ابن ربيعة وجميع العرب كافّة، وكانوا أهل الحجاز مع سلطانهم حسين ابن جعفر الحسيني الذي نافق بمكّة ومجيئه إلى الرملة واجتماعه مع ابن جرّاح وأولاده، وما بالحضرة^{٣٥} أحد من العسكريّة ولا من الرعيّة إلّا وهو كان يعتقد في كلّ

^{٣٥} بالحضرة: من الحضرة، ب.

يوم وليلة بأنّ حسين ابن جعفر الحسيني بجيء مع مفرّج ابن دغفل وأولاده ويكبسون القاهرة، وكان المولى جلّ ذكره يركب كلّ يوم وليلة، ويخرج العتمة من القاهرة، ويدخل صحراء الحبّ ناحية الجبل موضعاً يزعمون العالم بأنّ مفرّج ابن جرّاح بجيء من ذلك الموضع؛ ولم يرجع الحسيني إلى مكّة حتّى وقعت العداوة بينه وبين ابن جرّاح، واراد ابن جرّاح ان يقتله، ثمّ هلك بعد ذلك مفرّج ابن دغفل ابن جرّاح، وملوك الأرض كافة فد عجزوا عن هذا. ثمّ أنّ عجيب البرهان، وعظيم القدرة والسلطان، أنكم نرون من أمور تحدث بما شاهدتموها من المولى سبحانه ما لا يجوز ان نكون من أفعال أحد من البشر، لا ناطق ولا أساس ولا إمام ولا حجة، فلم تزدادوا بذلك إلّا عمى وقلة بصيرة، وذلك أنّ الشمس حارة بابسة بالطبع لا بالتكليف، وهي من الجمادات التي لا عقل لها ولا تمييز، ومن طبعها تجفيف الأشياء وتغيير الألوان. ومن رسوم مولانا جلّ ذكره الركوب في الهاجرة والمسير في الرمضاء وفي الشتاء، إذا كان يوم ريح جنوب صعب وغبار عظيم، يتأذون الناس في سيوتهم من ذلك الريح والغبار؛ ثمّ يركب المولى سبحانه في ظاهر الأمر إلى صحراء الحبّ، ويرجع وما في الموكب أحد إلّا وقد دمعت عيناه من الغبار والريح، وكلّت ألسنتهم عن النطق الفصيح، ونالهم من المشقة والتعب ما لا يقدر عليه أحد، ومولانا سبحانه على حالته التي خرج بها من الحرم المقدّس؛ ولم يره أحد قطّ في وقت الهاجرة الهائلة، والسموم القاتلة، فد اسودّ له وجه في ظاهر الأمر، ولا لحقه شيء من تعب، ولا يقدر أحد منهم يقول بأنّه قد لحقه شيء من ذلك، بل أنّ وجوههم تسودّ، وتحفّ منهم الألسن، وتكاد نفوسهم تبلغ التراق من شدة التعب والنصب؛ ولا يقدر أحد منهم يقول بأنّه شرب ماء ولا أكل طعاماً ولا

راه أحد عند بول ولا غائط، حاشاه سبحانه من ذلك؛ ومع هذا فقد ترك خلق كثير ممن هو معه في المواكب^{٣٦} وكدهم بالنظر إليه مثل هذه الأمور، فلم يروا منها شيئاً، ولا يقدر أحد يقول ممن حضر مع مولانا سبحانه في ظاهر الأمر في مواضع لا يحضرها كل الناس أنه شاهده بفعل شيئاً مما ذكرناه، من تعب أو أكل أو شرب، حاشاه سبحانه من ذلك وتعالى عما يقولون المشركون علواً كبيراً. وهذا ما لا يقدر عليه أحد من الملوك ولا غيرهم، وأيضاً ما يزعمون المشركون به مما أوراهم من علة جسمه من حيث أعلال قلوبهم، وهو في ظاهر الأمر يركب في محقة تحملها أربعة من الأضداد المشركين، وتشق به في أوساط المارقين الناكثين والمنافقين، وما من العساكر قبيلة إلا وقد قتل ساداتهم والرعية كلهم أعداؤه في الدين، إلا شذمة يسيرة موحدن له، مؤمنين به، راضيين بقضائه، ومن رسوم الملوك أنهم لا يثقوا بأحد من عساكرهم، ولا من أولادهم، خوفاً من غدرهم. فكيف من يزعمون أنه مريض، وليس^{٣٧} يقدر يمشي، وقد قتل جبابرة الأرض وملوكها ويمشي بينهم في محقة؟ وهذا الذي ذكرته لكم في هذه السيرة وأصناف هذه الأفعال ليس هي فعل أحد من البشر، وما هو شيء يستعظم للمولى سبحانه، وإنما ذكرته لكم لتعتبروا وتفذكروا. وبيان هذه الأفعال ليس هو فعل أحد من البشر، وإنما هو فعل قادر على الأشياء كلها وخالقها، العالم بما خفي، والحاكم على أهل الأرض والسماء، بل هو أجل وأعظم سبحانه وتعالى عما يقولون الملاحدون، ويصفون المشركون علواً كبيراً، وفي أقل من هذا عبرة لمن اعتبر، وفكرة لمن تفكر. ومن ترك ما كان عليه فديماً من دين

^{٣٦} المواكب: الموكب: ت. ج.

^{٣٧} وليس: ليس، ا. ت. د.

آبائه وأجداده واتبّع السيرة المستقيمة، التي من شاهدها عياناً فقد نجا وبلغ المنتهي، وصار من الملائكة العليا؛ ومن وقف عند الناموس، وما شرعاه العجل والجاموس، لم يحصل له من الدين غير الكناسة، ولم ينفعه ناطقه ولا أساسه، واهلك روحه ونفسه وحواسه.

فاسمعوا معاشر المؤمنين ما امرتكم به، واستعملوا السدق وحفظ الإخوان، وامروا بالمعروف، وهو التوحيد، وانهاؤا عن المنكر، وهو الشرك بمولانا جلّ ذكره، وصلوا الأرحام الدينية، وغضّوا الطرف واحفظوا الفرج، وكونوا راضيين بأفعال مولانا جلّ ذكره، وسلّموا أموركم إليه تسلموا من عذاب الظاهر، وتتجوا من شرك الباطن، وتنالوا المنزلة العليا. وإذا عبدتموه فلا أنفسكم مهّدتم، وإن كفرتم بلاهوته فعليكم الخزي والعذاب عاجلاً وآجلاً، ومولانا سبحانه ليس بظلام العبيد. والحمد والشكر لمولانا وحده في السراء والضراء، والشدة والرخاء، وهو حسبنا ونعم المعين النصير.

وكان فراغ تأليف هذه السيرة بتأييد مولانا سبحانه وجلّت قدرته في جمادى الأول، الثاني من ظهور سنين عبد مولانا جلّ ذكره ومملوكه حمزة ابن عليّ ابن أحمد، هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف مولانا جلّ ذكره وشدة سلطانه، وهو نعم النصير المعين، والحمد والشكر لمولانا وحده. تمّت.

توكلت على مولانا البار العلام، من لا يدخل في الخواطر والأوهام، ولا تحوط به الشهور والأعوام، المنزه عن الناطق والأساس والإمام، حاكماً يجلّ وصفه عن الحكّام. الحمد لمعنى المعاني ربّ المسمّى والاسم، والشكر للعليّ الأعلى خالق الروح والجسم، مبدع الآحاد والأزواج في القدم، وباعث الأرزاق ومظهر القسم، ربّ المشرقين والمغربين، وإله الأصيلين والفرعين، ومن صلّى له إلى القبلتين، واخذت له الدعوة في العالمين، ومن اشارت إليه حدود الدعوتين، وعبدوه جميع الموحّدين في الحالتين، سبحانه وتعالى عن تشبيه المخلوقين والعبدین علوّاً كبيراً^١.

اعلموا معاشر الموحّدين، رحمكم البار، العزيز الجبار، بأنّ جميع المؤمنين والشيوخ المتقدّمين تحيّروا في أمر السابق وضدّه، والتالي ونده، فبعضهم قالوا بأنّ السابق هو الغاية والنهاية والعبادة له وحده دون غيره في كلّ عصر وزمان، وهذا نفس الكفر؛ وقالت طائفة منهم بأنّ السابق نور البارئ لكّنه نور لا تدركه الأوهام والخواطر، وهذا نفس الشرك بأنّ يكون البارئ سبحانه لا يدرك، وعبدّه لا يدرك، فأين الفرق بين العبد والمعبود؟ وهذا محال، ونفس الشرك والضلال؛ وبعضهم قالوا إنّ^٢ الكلمة فوق السابق لكّنها هي هو وهو هي، لا فرق بينهما، وهذا ما لا يليق في المعقول بأنّ يكون ذكر أنثى أو أنثى ذكر، أو يكون أمير حاجباً أو حاجب أميراً، أو يكون شمس قمراً أو قمر شمساً، أو يكون ليل نهاراً

^١ كبيراً: كثيراً، ث.

^٢ إنّ: بأن، ت ث.

أو نهار ليلاً، أو يكون سماء أرضاً أو أرض سماء، وهذا محال. ثم اتَّهم كلَّهم مجتمعون على أنَّ السابق أصل السكونة والبرودة، والتالي أصل الحرارة والحركة، فجعلوا عالم العدم الذي لا يرى السابق، وعالم الوجود التالي، وهذا نقض لقولهم بأنَّ السابق هو المعبود، فكيف يكون ذلك جائزاً، وقد جعلوا التالي العالم الأكبر، بل يجب من حجَّتْهم واستشهادهم هذا بأن يكون التالي أفضل من السابق، لأنَّ التالي صاحب الحرارة والحركة، وهو طبع الحياة والوجود، والسابق صاحب السكونة والبرودة، وهو طبع الموت والعدم، والحياة والوجود أفضل من الموت والعدم، وهذا ما لا يليق بالعقل بأن يكون المسبوق أفضل من السابق، أو المرزوق أفضل من الرازق، أو المفتوق أعلى من الفائق، سبحانه مولانا العليّ الأعلى وتعالى عما يصفون.

لكنَّهم بحسب طاقتهم ومبلغ ما دَّتْهم من الزمان تكلموا، وعلى مقدار المكان والإمكان تعلَّقوا ونطقوا. والآن^٣ فقد دارت الأدوار، وظهر ما كان مخفياً من مذهب الأبرار، وبان للعالمين ما جعلوه تحت الجدار، وعادت الدائرة إلى نقطة البيكار. فألفت هذا الكتاب بتأييد مولانا البار، الحاكم القهار، العليّ الجبار، سبحانه وتعالى عن مقالات الكفار، وسمَّيته كشف الحقائق، وسنذكر لكم فيه^٤ ما يوقِّفه البار^٥ سبحانه ويرزقني من تأييده على مقدار ما أوجبه الزمان، لا على مقدار ما نستحقُّونه، ولا بعمل سبق لأحد منكم تستوجبونه، بل تفضَّل منه ورحمة عليكم وإنجاز ما أوعدكم به على ألسن حدود دعوته، وعبيد دولة وحدانيته، فله الحمد والشكر وحده.

٣ - ب.

٤ - ب.

٥ البار: المولى، ب.

اقول بمشيئة مولانا جلّ ذكره وتأيدده بأنّ البارئ سبحانه اظهر من نوره الشعشعانيّ صورة كاملة صافية وهي الإرادة، وهو هيولى كلّ شيء وبه تكوينهم لقوله: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» [٣٦/ ٨٢]، وسمّى تلك الصورة عقلاً، فكان العقل كاملاً بالنور والقوّة، تاماً بالفعل والصورة؛ قد اجتمعت فيه الطبائع الخمسة واحصى فيه جميع ما هو كائن إلى ما لا نهاية له، وجعله إمام الأئمة موجوداً في كلّ عصر وزمان، وهو السابق الحقيقيّ، وإنّما سمّى سابقاً لأنّ خلقته وصورته سبقت جميع الحدود إلى توحيد البارئ سبحانه، وهو مدرك محسوس، يأكل ويشرب، لا كما قالوا أنّه لا يدرك بوهم ولا بخاطر، وكان أوّل ما ابدعه العليّ الأعلى سبحانه، سمّاه علّة العلل، فكان عقلاً كاملاً بالقوّة، تاماً بالفعل، حليماً بالسكون، قادراً بالحركة، أصل نقطة البيكار، هيولى الطبائع الخمسة لطيفاً شفافاً مدبّراً لجميع العالمين والعالمين، وجعل فخر العالمين وعزّهم به في الدين والدنيا، وجعل منازلهم على مقدار ما يقتبسون من نوره ويستقون من بحر العذاب الزلال. فقال مولانا العليّ الأعلى سبحانه وتعالى لعلّة الإبداع، الذي هو العقل الكلّيّ: اقبل، بعني اقبل على عبادتي وتوحيدي، فاقبل إليهما بالسمع والطاعة؛ وقال له: ادبر، أيّ نولّي عن جميع من يشرك بي غيري ويعبد سواي، فادبر عنهما؛ فقال مولانا العليّ الأعلى سبحانه: وعزّتي وجلالي وارتفاعي في أعلى علوّ مكاني، لا دخل أحد جنتي، أيّ ميثاقي، إلّا بك وبمحبّتك، ولا احترق بناري، بعني ظاهر الشرائع الناموسيّة التي هي الحرارة اليابسة، أحد إلّا يتخلّفهم عنك ونفاقهم عليك، من اطاعك فقد اطاعني، ومن عصاك فقد عصاني، بك تبلغ المنازل العالية، وقد جعلتك الوسيلة إلى رحمتي لجميع عبيدي وأهل طاعتي.

فلَمَّا سمع العقل ذلك من البار العليّ سبحانه، نظر إلى شخصه فراه بلا نظير بشاكله، ولا ضدّ يقاومه، ولا ندّ يعادله، فاعجبته نفسه وظنّ أنّه لا يحتاج إلى أحد أبداً، ولا يقوم له ضدّ يعانده، ولا ندّ يقاومه، وإنّه يقوم في جميع الأدوار وحده بلا ضدّ. فابدع مولانا العليّ سبحانه من طاعته معصية، ومن نوره ظلمة، ومن تواضعه استكباراً، ومن حلمه جهلاً، فصارت أربعة طبائع مذمومة، بإزاء الأربعة طبائع الحمودة، التي هي العقل وطبائعه، وهي حرارة العقل، وقوّة النور، وسكون التواضع، وبرودة الحلم، وليونة الهيولى الداخل في الطبائع الخارج منهم؛ فقام بإزاء كلّ آلة منها دينيّة آلة ضدّيّة معاندة للعقل، عاصية لأمره ونهيه، يرى روحه مثله وشكله، وإنّ إبداعه منه بغير واسطة بينهما.

فعلم العقل أنّها محنة ابتلاه بها مبدعه العليّ الأعلى سبحانه حيث رأى روحه بالكمال والقدرة، فافقر عند ذلك بالعجز والضعف، واستغفر من ذنبه وتضرّع إلى مولانا العليّ الأعلى، سبحانه وتعالى في معونته على الضدّ، وقال: لا إله إلّا مولانا، اعني بذلك أنّه لا إله كامل بالقدرة والسلطان إلّا العليّ الأعلى، إله الآلهة تبارك وتعالى، الذي لا ضدّ له ولا ندّ ولا شبه سبحانه وتعالى؛ وسأله بأن يجعل له معيناً على الضدّ المخالف، وخليفة بنوب عنه عند المؤالف، ليستغني به عن مخاطبة الضدّ ومشاكلة الندّ، فابدع العليّ سبحانه من ذلك الشوق والتضرّع نفس الحدود، وجعله ذا مصّته وتالياً لخدمته، سامعاً له مطيعاً لأمره، وجعل له نصف الحركة والفعل، فصار بمنزلة الأنثى والعقل بمنزلة الذكر، وبهذا السبب جعل «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» [١١/٤]، وجميع الحدود أولادهما، فاراد بالذكر العقل، والأنثى هي النفس، والكلمة فوق السابق الذي عرفوه الشيوخ، والنفس فوق الكلمة؛ والعقل فوق الكلّ،

وهو روحهم بالحقيقة؛ وهو السابق في القدم ونور في الظلم. وإنما قالوا الشيوخ المتقدمون لرايع الحدود سابق، لأنه سبق إلى الشرائع الروحانية وأظهرها، ومن ذلك قالوا لكل ناطق شريعة، وأنه يقوم مقام السابق، أي تقوم الشريعة الناموسية مقام الشريعة الروحانية التي هي شريعة سابق الحدود السفلية، وإلا فالسابق الحقيقي هو العقل، سابق السوابق الروحانية والجسمانية الذي سبق خلقه ونوره كل شيء.

وسنذكر لكم في غير هذا الكتاب أسماء مولانا سبحانه التي سمى بها ناسوته وتظاهر به للعالم من وقت إبداعه العقل الكلّي إلى حين ظهور آدم الصفاء وسجود الملائكة له، وهو تمام سبعين دوراً، بين كل دور ودور سبعون أسبوعاً، بين كل أسبوع وأسبوع سبعون عاماً، والعام ألف سنة ثمة تعدّون، واذكر اسم العقل واسم الضدّ في كل دور منها، وما تسمّون به أصحاب الأدوار، كما قيل لأهل دورنا هذا إنس، ونشرح لكم فيه ما نحتاجون إليه إن شاء مولانا وبه التوفيق في جميع الأمور؛ لكننا نذكر لكم في هذا الكتاب الدور الأوّل، وهو ظهور العقل، اتقفوا على حقائقه، وتعتقدوا محض التوحيد، وتعلموا بأن مولانا سبحانه لا يغيب عن العالم نوره وحجابه، وإن جميع حدود دينه موجودون في كل عصر وزمان، ودهر وأوان، لمن طلب نجاة روحه ولم يعبد العدم، ولم يسجد للأوثان والصنم.

ثمّ رجعنا إلى الضدّ الروحاني وظهوره من نور العقل الكلّي، وظهور النفس من بين نور العقل وظلمة الضدّ، فعلى مقدار ما فيه من نور العقل يفهم منه كلامه ويستفيد من نظامه، وبمقدار ما فيه من ظلمة

^٦ بين: وبين، ب.

^٧ بين: وبين، ب.

الضدّ بقدر على مكاسرة جنوده وشيعته، ويعرف مكره ودقائق حيله ومدخلته، لأنّ الضدّ الذي هو حارت لطيف شفاف، تجري قوّته مجاري الدم، لأنّ بدوّه وأصله من نور العقل، وهو ظلمة عند نور العقل، نور عند غيره، جسمانيّ عند روحانيّة العقل، روحانيّ عند غيره، كثيف عند لطافة العقل، لطيف شفاف عند كثافة العالمين؛ ومثل العقل مثل نار لطيف نظرحه في الحطب فيحرقه ويعود النار إلى عنصره ويصير الحطب جمرًا، فالجمر كثيف عند لطافة النار، لطيف عند كثافة الحطب، لأنّك إذا تركت الجمر ساعة واحدة اوراك ظلمة الجسد وكبا اللون، حتّى إذا طرحته عليه الحطب يرجع يشتعل ويعود كاللون الأوّل، لا يقدر أحد بطفيه إلّا أن ينطفي وحده، أو يطفيه بالماء العظيم؛ كذلك الضدّ الروحانيّ لطيف شفاف بسبب بدايته من العقل، ظلمة كثيف حيث عصى أمر العقل، فإذا استولى على أفئدة المؤمنين افسدهم^٨ بلطافته التي هي من بداية العقل كلطافة النار المتمكّن في الجمر؛ فإن كان المستجيب ضعيفاً بلا قوّة، التي هي قوّة العلم، لم يزل الضدّ يعمل في فسادهم كما يعمل الجمر في الحطب حتّى يصيره مثله، ويصيرها جميعاً رماداً لا ينتفع بهما، وإن كان المستجيب صحيح اليقين، قوّة الحجج في الدين، اطفأ نار الضدّ بماء الحقائق، ولم يكن للضدّ عليه سبيل بوجه ولا بسبب.

فقام العقل من خلف الضدّ، وقام النفس فدّامه، فراغ الضدّ عنهما بميناً وشمالاً، فاحتاج العقل إلى معين يكون له على بمينه، واحتاج النفس إلى معين يكون له على شماله لينحصر الضدّ بينهم^٩؛ فانبعث

^٨ افسدهم: افسده، ب.

^٩ بينهم: بينهما، ث.

من العقل الكلمة، ومن النفس السابق، فقام الكلمة على اليمين، وقام السابق على الشمال، فحار الضد بين العقل والنفس والكلمة والسابق، فراغ الضد من تحتهم، فسمي حارت عندما حار في نفسه، وسمي بعد ذلك إبليس لأن بدايته من العقل بغير مراده، بل ظهر منه كرهاً، إذ ليس له أب، لأن الابن لا يظهر من صلب الرجل إلى بطن المرأة إلا بإرادة الرجل وتحريكه، وإن كان أيضاً ولد ديني لا يظهر إلا بالداعي وتحريكه. فلما لم يكن للعقل في تكوينه إرادة دينية ولا شهوة طبيعية، قيل أنه بلا أب، أي ولد زناء ضد، لأن ولد الزناء ضد أولاد الحلال وعدوهم، وكذلك إبليس ضد أولاد الحلال وهم الموحدون الذين هم^{١٠} أولاد العقل والنفس. وقد شهد لهم جعفر ابن محمد وقال: المؤمن أخو المؤمن من أمه وأبيه، أبوهما نور أي العقل، وأمهما الرحمة أي النفس.

وقد ذكرنا لكم في السيرة المستقيمة بأن آدم الصفاء هو العقل، وكان اسمه شطنيل، واسم إبليس حارت، وإنما ذكرناهما في وقت ظهور الصورة البشرية، وهو تمام سبعين دوراً. وكذلك قلنا حارت أربعة أحرف: ح ثمانية، أ واحد، رت ستمائة، ساقط يبقى من جملة الاسم تسعة، والتسعة إذا كتبتها كانت أربعة أحرف: ت س ع هـ، والاسمين حارت وإبليس، إذا حسبتهما يبقى منهما أربعة أحرف، لأن بقيّة اسم حارت تسعة وبقيّة اسم إبليس سبعة، تسقط إثنا عشر يبقى أربعة أحرف سوى؛ فقد حسبنا اسمه بالطول والعرض ومزدوجاً وفرداً، فوجدناه أربعة أحرف، ووجدنا التاء التي في آخر اسم حارت أول حروف التسعة، دليل على ناموس الناطق وزخرفته في كل عصر وزمان، وإن أول النطقاء

هو آخرهم، وإِنَّمَا بتصور في الأقمصة بالتكرار كما أَنَّ الوليَّ قائم في كلِّ عصر وزمان، فبهذا السبب أهل الشرائع يرون محبة الأعداء كافة، ولا يرون محبة رجل موحد، ولا يكون في الحجة أوضح من هذا ولا أبين منه. ثمَّ رجعنا إلى العقل فوجدناه ثلاثة أحرف، والنفس ثلاثة أحرف، لكنَّهما بفترقان في حساب الجمل الكبير، وكذلك جهال الشيعة ينظرون إلى العقل والنفس بعين الدعوة لا غير، وهما بتفاضلان في المنزلة، لأنَّ العقل هو الذكر والنفس بمنزلة الأنثى، والذكر هو المفيد والأنثى هو المستفيد؛ والعقل إذا حسبناه في حساب الجمل الكبير، وجدناه مائتين، والنفس مائة وثلاثين، فوجدنا اسم العقل زائداً عن اسم النفس سبعين درجة، وهم حدود الإمامة والتوحيد. وأنا اعتدَّهم لكم بمشيئة مولانا سبحانه حتى لا تشركون به أحداً^{١١} من خلقه.

فأولهم النفس وإثنتا عشرة حجة له في الجزائر وسبعة دعاة للأقاليم السبعة، كما قال: «عَلَيْهَا تِسْعَةُ عَشْرَ» [٣٠/٧٤]، والكلمة وإثنتا عشرة حجة لا غير وسبعة دعاة للأقاليم السبعة، لأنَّ الكلمة نظير النفس، والسابق وإثنتا عشرة حجة لا غير، والتالي وإثنتا عشرة حجة لا غير، لأنَّ له مثل ما للسابق، والداعي المطلق وله مأذون ومكاسران، فصاروا الجميع سبعين حدّاً، منهم تفرَّعت جميع الحدود العلوية والسفلية، وهم كلُّهم من قبل العقل، وهو الإمام المؤيد من قبل مولانا سبحانه وتعالى، يسقط منهم من يريد ويرفع درجة من يريد بتأييد مولانا العليّ الأعلى سبحانه وإرادته، كما قال في القرآن: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، فسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِئُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» [٨٣-٨٢/٣٦].

فهؤلاء الحدود السبعون التي ذكرناهم هم أذرع السلسلة الذي قال في القرآن: «خُذُوهُ فَعْلُوهُ» [٣٠/٦٩]، أيّ ضدّ الإمام إذا بلغ^{١٢} غايته وتمّت نظرته، خذوه بالحجج العقلية، وغلّوه بالعهد، وهو الذبح الذي قالوا بأنّ القائم يذبح إبليس الأبالة؛ «ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ» [٣١/٦٩]، أيّ غوامض علوم قائم الزمان الذي تتجسّم العلماء والفهماء عند علمه، أيّ يصمتوا ويتحيروا؛ «ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ» [٦٩/٣٢]، أيّ ميثاق قائم الزمان الذي هو سلسلة بعضها في بعض، وهم سبعون رجلاً في دعوة التوحيد؛ «إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ» [٦٩/٣٣]، أيّ الضدّ الروحانيّ، ما كان بقرّ بإمامة شطنيل وفضيلته؛ فمثل حدود قائم الزمان التوحيدية بالسلسلة لأنّ دعوتهم منتظمة بعضها ببعض، والسلسلة إذا حرّكها الإنسان من أولها تحرك وسطها وآخرها، وإذا حرّكها من آخرها تحرك وسطها وأولها، وإذا حرّكها من وسطها تحركها^{١٣} طرفيها، وكذلك المستجيب، إذا دخل في التوحيد على يد المأذون، يقوم ذلك مقام من دخل على يد الداعي، ومن استجاب على يد الداعي، يقوم مقام من استجاب على يد الحجة، لأنّهم كلّهم يدعون إلى شيء واحد، وهو نوحيد مولانا العليّ الأعلى وعبادته سبحانه وتعالى عمّا يصفون. ثمّ إنّ جميع أهل الظاهر من جميع أهل الشرائع يروون في أخبارهم بأنّ كانت السلسلة معلقة من السماء إلى مسجد بيت المقدس، وإذا كان بين خصمين حكومة اتيا إلى السلسلة ورام الواحد التعلّق بها، فإنّ كان صادقاً في قوله، دنت السلسلة إليه، وإنّ كان كاذباً نباعدت السلسلة عنه، فلم نزل هكذا حتّى احتال رجل على رجل

^{١٢} بلغ: بلغت، ب.

^{١٣} تحركا: تحرك، ذ.

وتعلّق بها، فارتفعت السلسلة من وقتها وساعتها إلى السماء، ولم يروها بعد ذلك الوقت؛ فهم يروون ظاهرها ولم يعرفوا معانيها، ولم يسألوا أرباب الحقائق عنها، فضّلوا عن الطريق، وعميت أبصارهم^{١٤} عن النور الحقيق، فعاشوا وهم أموات، واجتمعوا وهم أشتات؛ خسروا الظاهر والباطن، ولم يصلوا إلى مكنون السرائر: «ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» [١١/٢٢]، فيه يذهب قولهم. اعلموا هذاكم المولى إليه بأنّ السماء الحقيقية هو العقل، والأرض هي النفس، والسلسلة هو علم العقل، والإفادة للنفس على الدوام والظهور، واليد هاهنا هو الداعي، والخصمان هما المستجيب وضدّه، فبانوا الموحّدون من المشركين بعلم الإمام وإشاراته وعلاماته، فمن ادّعى أنّه مستجيب طالّبوه بمعرفة الحدود وعلومهم، فمن شهد له داعيه أنّه عالم حقّظوه وأوصلوه إلى غوامض العلوم، فلم يزل الأمر هكذا إلى أن احتال رجل منافق واتّصل على يد الداعي وعرف جميع الحدود وعلومهم، ثمّ رجع إلى نفاقه وكفره، وتبين للمستجيبين زيغه ومكره، فرفع العقل علمه إليه وستره عن جميع المنافقين عليه. فهذه السلسلة الحقيقية ومعانيها، لا كما ذكره الجهال الحشويّة، ولو كان كما قالوا أهل الظاهر، لم يكن في قولهم حكمة، لأنّ من كان في غلّ وهو في جهنّم وعليه متوكّلون الزبانية، لا يحتاج إلى سلسلة لأنّه لا يستطيع الخروج من النار، ولو كان مسيّباً فكيف وقد غلّوه؟ فإن قالوا بأنّ الله أراد بالسلسلة تهديد أهل النار^{١٥} والتعظيم عليهم، فقد بطلت حجّتهم هاهنا، لأنّه قال: «سَبْعُونَ ذِرَاعاً»، ولو كان بسبب التعظيم لكان يجب أن يقول ألف ذراع؛ فلمّا لم يذكر غير

^{١٤} أبصارهم: بصائرهم، ث: ذلك.

^{١٥} النار: الظاهر، أ.

سبعين ذراعاً، علمنا أنه اراد بذلك أشخاصاً معروفة دينية توحيدية، لا يجوز لأحد ان يتجاوز حدّهم ولا يزيد فيهم ولا ينقص منهم، وهم سبعون سوى.

ثمّ رجعنا إلى كلام العقل وبدايته، لأنّ مولانا العليّ الأعلى البار سبحانه ابدع العقل، وهو الإمام

ولم يكن سماء نطقية * ولا سماء استقصية

ولا أرض نفسية * ولا أرض طبيعية

ولا عرش نورانية * ولا عرش جسمانية

ولا كرسيّ نوحيدية * ولا كرسيّ للملك مبنية

ولا ملائكة في الدعوة علوية * ولا ملائكة بالوهم وصفية

ولا لوح للحفظ كليّة * ولا لوح من الأشجار صنيعة

ولا قلم بقدرة الجبار مجريّة * ولا قلم بيد المخلوقين مبريّة

ولا شمس من الأفلاك دينية * ولا شمس من الطبائع كونية

ولا قمر زاهر حقيقيّة * ولا قمر طالع هلالية

ولا كواكب للعالمين^{١٦} مهدية * ولا كواكب في الجوّ نارية

ولا جبال سائرات سحبية * ولا جبال جامدات أرضية

ولا بحار بالعلوم مملّية * ولا بحار زاخرات طبيعية

ولا جنّة بالعهود مرضية * ولا جنّة للناظرين مرئية

ولا نار نورها في القلوب عقلية * ولا نار نورها في الأمّهات جزئية

ولا أرواح في القدم أزليّة * ولا أرواح في العالمين غريزيّة

ولم يكن عند ظهوره أيام ولا أنام، ولا شهور ولا أعوام، ولا ناقص

ولا نمام، ولا حواس ولا أوهام، ولا زمان ولا مكان، ولا دهر ولا

^{١٦} للعالمين: في العالمين، ذ.

أوان، ولا ليل ولا نهار، ولا غامر ولا عمار، ولا بحار ولا قفار، ولا
فلك دوّار، غير مولانا البار، العليّ الجبّار، سبحانه وتعالى عمّا يصفون.
معما أنّي أقول بتوفيق مولانا سبحانه وتأييده أنّ المولى سبحانه لا
يدخل تحت الأسماء والصفات واللغات، ولا أقول بأنّه قديم ولا أزل،
لأنّ القديم والأزل مخلوقان جميعاً، والبار العليّ جلّ ذكره خالقهما
ومكوّنهما؛ حقيقة لا هوته لا تدرك بالأوهام والحواس، ولا تعرف بالرأي
والقياس، ولا له مكان معروف فيكون محصوراً فيه وتخلو باقية الأمكنة
منه، ولا يخلو منه مكان فيكون عاجز القدرة، ولا هو بأول فيحتاج إلى
آخر، ولا بآخر فيكون له أول، ولا بظاهر فيحتاج إلى باطن حتماً، ولا
بباطن فيكون يستتر بظاهر جرماً، لأنّ كلّ اسم منها يحتاج إلى شكله
ضرورة، ولا أقول أيضاً بأنّ له نفساً ولا روحاً، فيكون يشبه المخلوقين
ويدخل تحت الزيادة والنقصان، ولا أقول أنّ^{١٧} له شخصاً ولا جسماً ولا
شبحاً، ولا صورة ولا جوهرراً ولا عرضاً، لأنّ كلّ اسم منها لا بدّ له
ضرورة من شبه سته حدود، وهي فوق وتحت ويمين وشمال وخلف
وقدام، وكلّما يقع عليه اسم الشبه يحتاج إلى شبهه، وهذه الستة
محتاجة إلى الستة، وهكذا إلى ما لا نهاية له في العدد، والبار العليّ
سبحانه يجلّ عن الأعداد والأزواج والأفراد؛ ولا أقول أنّه شيء فيقع به
الهلاك، ولا أقول أنّه لا شيء فيكون معدوماً مفقوداً، ولا هو على
شيء فيكون محمولاً عليه، ولا هو في شيء فيكون محاطاً به، ولا
متعلّق بشيء فيكون قد التجأ إليه، ولا هو قائم ولا جالس ولا نائم ولا
ساهر، ولا له شبه ولا ذاهب ولا جائي ولا مارّ، ولا لطيف ولا كثيف،

^{١٧} أنّ: بأنّ، ث.

ولا قويّ ولا ضعيف، بل مولانا سبحانه منزّه عن جميع الأسماء والصفات والأجناس واللغات والأشياء كلّها.

بل اقول ضرورة لا حقيقة بأنّه سبحانه بارئ كلّ شيء ومكوّن كلّ شيء ومصوّرهم؛ من نوره ابداع الأشياء الكلّية والجزئية، وإلى عظمته وسلطانه يعود كلّ شيء؛ حقيقة لاهوته لا تدرك إلّا صورة وهميّة، لا حقيقة مرئيّة، لكنّه سبحانه اظهر لنا حجابيه الذي هو محتجب فيه، ومقامه الذي ينطق منه ليعبد موجوداً ظاهراً، رحمة منه لهم، ورأفة عليهم، والعبادة في كلّ عصر وزمان، لذلك المقام الذي نراه ونشاهده، ونسمع كلامه ونخاطبه.

فإن قال قائل: كيف يجوز ان نسمع كلام البارئ سبحانه من بشر، أو نرى حقيقته في الصور؟ قلنا له بتوفيق مولانا جلّ ذكره وتأنيده: أنتم جميع المسلمين واليهود والنصارى تعتقدون بأنّ الله عزّ وجلّ خاطب موسى ابن عمران من شجرة يابسة، وخاطبه من جبل جامد أصمّ، وسمّيتموه كليم الله لما كان يسمع من الشجرة والجبل، ولم ينكر^{١٨} بعضكم على بعض، وأنتم تقولون بأنّ مولانا جلّ ذكره ملك من ملوك الأرض، ومن ولي على عدد رجال كان له عقل الكلّ، ومولانا جلّ ذكره يملك أرباب ألوف كثيرة ما لا يحصى^{١٩}، ولا تقاس فضيلته بفضيلة شجرة أو حجر، وهو أحقّ بأن ينطق البارئ سبحانه على لسانه، ويظهر للعالمين قدرته منه، ويحتجب عنهم فيه؛ فإذا سمعنا كلام مولانا جلّ ذكره قلنا: قال البارئ سبحانه كذا وكذا، لا كما كان موسى يسمع من الشجرة هفياً فيقول: سمعت من الله كذا وكذا، وهذه حجة عقلية

^{١٨} ينكر: ينكروا، ب.

^{١٩} يحصى: تحصى، ب ذ.

لا يقدر أحدكم ينكرها. وقد اجتمع في القول بأن مولانا جلّ ذكره عقول الأمة، وأن الشجرة والحجر لا تفهم وتعقل عن الله، ومن يفهم ويعقل عن الله أحقّ بكلام الله وفعله ممن لا يعقل عنه، وإن كانت الشجرة حجاباً فالذي يعقل ويفهم أحقّ أن يكون حجاب الله ممن لا يعقل ولا يفهم، وكيف يجوز للبارئ سبحانه أن يحتجب في شجرة ويخاطب كلمه منها؟ ثمّ نحرّق الشجرة ويتلاشأ حجابها، سبحانه الإله المعبود وتعالى عما يصفون المشركون، لا يدرك ولا يوصف مولانا الحاكم جلّ ذكره وحجابها في كلّ عصر وزمان، باختلاف الصور والأسماء، كما نطق القرآن: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» [٢٩/٥٥]، لا يشغله شأن عن شأن، وهو القادر القهار العليّ العظيم.

ثمّ أني أقول بتأييد مولانا سبحانه بأنّ الله الذي يتصوّر من الكاتب بالقلم في اللوح، هو مخلوق غير خالق، لأنّ الله لا يتصوّر في شيء إلّا بأربع آلات: دواة ومداد وقلم وقرطاس وخامسهم الكاتب، والله أربعة أحرف، فإذا تهجّيت حروفه^{٢٠} وجدتها أحد عشر حرفاً: ألف ثلاثة، لامين ستة، هاء حرفين، والكاتب تمام الإثنا عشر حرفاً، والكاتب لا يكتب الله إلّا بعد أن يكمل له عقل وتمييز وحواسّ وخمسة أصابع يكتب بها، ودواة ومداد وقلم وقرطاس، وأربع طبائع الأمّهات التي تتكوّن الأشياء منها، وهيولى الطبائع الذي هو داخل فيهم خارج منهم بغير تجسيد، فذلك تسعة وعشرون آلة من قبل أن يتصوّر الله في اللوح، والألف الذي في اللام خفيّ فيه وثمانى وعشرون حرفاً ظاهرة، وهم حروف^{٢١} المعجم، كما قال أنّ ثمانية وعشرين آلة ظاهرة غير العقل

^{٢٠} حروفه: حروفها، ب.

^{٢١} حروف: من، ب.

الذي عجزوا العالمين عنه؛ والألف والباء والتاء والثاء بتشابهون بعضهم ببعض، غير أن الألف يكتب بالطول، والباء والتاء والثاء تكتب بالعرض، والألف دليل على العقل وهو الإمام، والألف فائمه بلا نقطة فوقه ولا علامة تحته، والباء دليل على النفس، وهي الحجّة وتحتة نقطة واحدة، لأنّ بينه وبين العقل حدّاً واحداً، وهو الضدّ الروحانيّ، فصارت نقطة الباء من تحت حيث عصى الضدّ أمر بآرائه، ووافق على إمامه وهاديّه، ولو كان الضدّ طائعاً لكانت نقطة الباء من فوق، فلمّا سبق الضدّ صار حزيه أكثر من حزب النفس، والتاء دليل على الكلمة وفوقها نقطتان دليل على الحدين اللذين فوقه، والثاء دليل على الجناح الأيمن، وهو السابق رابع الحدود، ونقطه دليل على الثلاثة حدود الذين فوقه في المرتبة، وكتبتهم بالعرض دليل على طاعتهم للإمام الذي هو العقل وقبولهم منه؛ والثلاثة الذين فوق السابق لهم أسماء كثيرة بقولوها العامّة، ولم يعرفوا معانيها، مثل القدر والقدير والقدرة، والإرادة والمشية والكلمة، والعزّة والسلطان والعظمة، وجميع الشيوخ المتقدمين لم يعرفوا فوق السابق غير الكلمة، وقالوا بأنّها هي هو وهو هي، كما ذكرناه في أوّل الكتاب. أسأل المولى جلّ ذكره ان لا يؤاخذهم بما قصروا عن بيان الحقائق، وأسأله التمام بفضلّه ورحمته.

ثمّ نرجع إلى الحروف ومعانيها على الترتيب، فالجيم والخاء في الصورة شيء واحد، لكنّ بينهم فرق كثير في الحقيقة، لأنّ الجيم دليل على شريعة الناطق الظاهرة، والنقطة التي تحتها دليل على شريعة الأساس التي هي تحت الظاهر مستورة فيه، والخاء دليل على شريعة الأساس وهو التأويل، والنقطة التي فوقها دليل على شريعة الناطق التي هي عالية على شريعة الأساس، والجيم والخاء هما يمين وشمال كما قال

في المجلس: اليمين والشمال مضلّتان والنجاة فهي المحبّة الوسطى،
والحاء دليل على شريعة قائم الزمان وهي شريعة روحانيّة بغير تكليف.
وحبّة قائم الزمان تنطق وتقوم بالشريعة قبل ظهور القائم، وحروف اسم
حبّته في وقت ظهوره ثلاثة أحرف، واسم قائم الزمان أربعة أحرف،
وأوّل الاسمين ح فسمّي إبليس حارت لأنّه تحيّر في الحائين اللذين هما
حرفين قائم الزمان وحبّته، وسمّي أيضاً حارت، لأنّه تشبّه بقائم الزمان
«حبّته» وادّعى منزلتهما؛ والجيم سمّي جيماً لأنّه جمع نواميس النطقاء
وزخرفهم أجمعين، وسمّي خاء لأنّه خليفة الناطق وحليفه، وسمّي حاء
لأنّه احتوى على علم الجيم والحاء اللذين هما الناطق والأساس؛ والحاء
في حساب الجمل ثمانية، وكذلك قائم الزمان احتوى على علم الثمانية
الذين هم حملة العرش، كما قال: «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ^{٢٢} يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ»
[١٧/٦٩]، وهو نوحيد مولانا العليّ الأعلى سبحانه وعبادته. وكذلك
الميم والواو والراء والزاي والنون شيء واحد، وهذه صورتهم عند
نزولهم: م و ر ز ن، لكن الميم شكلته من خلفه مدوّرة، والواو شكلته
قدّامه، وهذه صورتهم، والنون يبقى على حاله لكن فوقه نقطة، والميم
دليل على محمّد، والواو دليل على وصيّيه وشكلتهما دليل على
شريعتيهما، وشكله الميم من خلفه مدوّرة، كذلك شريعة الناطق ظاهرة،
وشكله الواو قدّامه، كذلك شريعة الأساس باطنة، ولولا الشكلتان اللذان
على الميم والواو لما كانا بعرفان، وكذلك محمّد وعليّ، لولا ظاهر
الشريعة وباطن التأويل، لما كان يقع عليهما اسم الناطق والأساس،
والنون دليل على شريعة قائم الزمان، ليس لها ظاهر ولا باطن، والنقطة
التي فوقها دليل على ظهور قائم الزمان بالقوّة والسيف، والهاء دليل

على اسم الهادي، والهاء تكتب في آخر حروف الله، كذلك الهادي ظهر في آخر الأدوار وتماهما، والألف دليل على ظهوره بالتأييد والسيف، لأنّ الألف دليل على العقل، واللام دليل على النفس، والياء دليل على استجابة العالمين، والهاء دليل على اسم الهادي، ويعبدون مولانا الحاكم سبحانه وينادونه: يا إله الأولين والآخرين، فعند ذلك يصير العالم بسيطاً روحانياً، والمذهب لاهوتياً شعاعياً.

وجميع من ذكرتهم عبيد لمولانا الحاكم جلّ ذكره، وهو المعبود الموجود، لا يوصف باللسان، ولا يدرك بالجنان، الواحد الأحد لا كالأحاد، الفرد الصمد لا كالأفراد، مبدئ كل شيء ومعيد كل شيء، سبحانه وتعالى عما يصفون، والحمد لمولانا وحده، وهو حسبنا ونعم المعين النصير.

وكتب في شهر رمضان الثاني من سنين هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف مولانا وحده وشدة سلطانه. تمت الرسالة بحمد مولانا ومنه.

[١٤] الرسالة الموسومة بسبب الأسباب والكنز لمن يقن^١ واستجاب

نوكت على مولانا البار العلام، العليّ الأعلى حاكم الحكّام، من لا يدذل في الخواطر والأوهام، جلّ ذكره عن وصف الواصفين وإدراك الأنام. حدود دعوته حروف بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لمولانا الذي ليس له في السماء نظير، ولا في الأرض من هو به خبير، ولا له مشير، ولا في العالمين له فهير، ولا في العظمة من هو عليه قدير. ابدع من نوره الشعشعانيّ الكامل العقل الكليّ، وابدع من نور العقل النفس الحقيقيّ، وابدع من نور النفس الكلمة، وابدع من نور الكلمة السابق، وابدع من نور السابق التالي، وابدع من نور التالي الأرض وما عليها، والأفلاك الدائرات، والبروج الإثنا عشر، والطبائع الأربعة، والهيولى الذي هو الطبع الخامس، فجميع ما في الخلق الذي بسمّونه العامة سماء، هم الأفلاك يخدمون الأرض وما عليها بسبب النور الذي فيها، واطهار ناسوت مولانا العليّ الأعلى منها، ومعجزات لاهوته عليها، وهو المنزّه عن الصفات واللغات، سبحانه وتعالى عما يصفون علوّاً كبيراً^٢.

أمّا بعد. فقد وصلنا أيّها الأخ الشفيق، ما كتبه من لدنا في طلب العلم الحقيق، وما يتقوله^٣ الفاسق الفسيق، وليس علم التوحيد، كعلم الفلاسفة والتلحيد، ولا كما رتبوه الدعاة والعبيد، ولا الدرة اليتيمة كالحجر الجليد، ولا الإحدانيّة كالواحد المفيد، ولا العالّ الذي لا يدرك كعلّة علم تعادلاً، بل الحقائق تأييد من المعلّ الأزل إلى عبده علّة العلل، والمعلّ هو الأحد، والعلّة هو الواحد الذي يفيد جميع العالمين،

^١ يقن: يقن. ر P5.

^٢ عاواً كبيراً: - أ.

^٣ يتقوله: يقوله، ث.

وهم الدعاة والمأذونون والمكاسرون والمستجيون بعلمه، وبما أيده المولى سبحانه من رحمته وحكمته، وهو الواحد في كلِّ عصر وزمان، الذي هو العلة معلّم العالمين ومؤدّ بهم، وسائر الناس بمنزلة الصبيان الذين في المكتب.

وما منهم صبيّ إلاّ ويجب عليه طاعة أبيه أكثر من طاعة المعلّم، وهو يحبه أكثر منه، لكنّه يفرّغ من المعلّم أكثر من أبيه، لأنّ الأب قد فوّض أمره إلى معلّمه، ونزّه روحه عن مخاطبة ولده، فالأمر الحقيقيّ الكلّيّ للأب، ولكن المعلّم الذي يضربه ويعلمه الخير وينهاه عن الشرّ، فمعلّم الكتاب علة الصبيان وعذابهم ورحمتهم، يضرب من يشاء منهم ويحسن إلى من يشاء منهم، غير ان ليس للمعلّم ان يعمل مع الصبيّ أربع خصال مذمومة: لا يسبه بالفاحشة، ولا يضربه ضرباً يكسر له عضواً، ولا يفسق به، ولا يقتله؛ فمتى فعل خصلة من الأربع خصال كان الأب خصمه، وللمعلّم ان يعتذر إذا جرى منه هفو في السبّ، ولا يعود إليه، وله أيضاً ان يعتذر إذا غلّظ في الضرب، وإن كسر للصبيّ عضواً يجبر ذلك العضو، وينفق على الصبيّ من ماله إلى ان يبرأ، وليس للمعلّم ان يعتذر من فسقه بالصبيّ، ولا يحتجّ بحجّة إذا قتله، إلاّ إن يريد أبوه يعفو عنه بفضله.

كذلك؛ إمام الزمان، وهو عبد مولانا جلّ ذكره، وهو مؤدّب العالم ومرّيهم بالعلم الحقيقيّ، قد فوّض المولى سبحانه جميع أمور عبيده الدينيّة إليه، وجعله علة لهم، وبه ثوابهم وعقابهم، والمولى سبحانه المعبود الموجود لكنّه منزّه عن المشاكلة والمشافهة والمخاطبة، وعن التربيّة والإفادة، فجميع أمور الدعاة والمأذونين والمكاسرين والمستجيين راجعة

إلى الإمام في كلّ عصر وزمان، يعزل منهم من يريد، وينصب منهم^٥ من يريد، ويعطي كلّ ذي حقّ حقّه من العلم الحقيقيّ، بمقدار ما يوفّقه المولى سبحانه. وليس له ان يدّلس على المستجيب دينه ويستره عنه، وإن دلّس عليه وستره عنه ضرورة فكشف^٦ له وقتاً آخراً، ويبلّغه الغاية والنهاية، وليس له أيضاً ان يرّد أمره وتربيّته إلى داع مقصّر فيكسر عضوه، فإن فعل ذلك من قبل ان يكشف أمر ذلك الداعي، ثمّ بان له تقصير ذلك الداعي فله ان يعزل الداعي وينصب غيره، حتّى يجبر كسر المستجيب، وليس له ان يدعوه إلى نفسه في العبادة، وهو بمنزلة الفسق بالصبي، وليس له منه توبة؛ وليس له ان يحيد بالمستجيب إلى عبادة أحد من المخلوقين، ولا يدعوه إلى توحيد أحد من العالمين، وهو القتل بالحقيقة، وليس له منه توبة إلاّ إن يشاء مولانا جلّ ذكره. والإمام هو الأمير، وسائر الحدود بمنزلة العسكرية، والمستجيبين بمنزلة الرعيّة، وفرضت طاعته عليهم ووجبت حيث جعله المولى سبحانه قبلة لهم وإماماً حتّى يصلون به إلى معرفة بارئ البرايا معلّ الكلّ ومبدعهم، سبحانه وتعالى عمّا يصفون.

وفهمت ما ذكرته عن نفسك بأنك تريد جمالي بخاصّة جمال الخدمة وإصلاح المنطق فيه، وقلت بأنّي كتبت في صدور رقاعي: معلّ علّة العلل صفات العلّة، وطلبت معانيه، وذكرت أنّ علّة العلل إشارة إلى السابق في كلّ عصر وزمان، وهو موجود في العالم، وطلبت فيه خرافات الشيوخ، وقلت بأنّ هذه العلّة هو السابق لا تدركه الأوهام بالتفكير، ولا تختلف عليه الأزمنة بالتغيير، ولا تصفه الألسن بالتعبير،

^٥ - ث خ د ر.

^٦ فكشف: فيكشف، ث د ر.

مبدع من العقل والحسّ والوهم، والذي جمع ذلك، اعلم أنّ هناك علّة علم لا غير، لا ذات نطق ولا سمع، كما ادّعاء من ادّعاء، ولا شخص وقع عليه عيان^٦، كما حكاها من حكاها، ولا إحاطة بتحقيق مكان، كما سطره من سطره، وذكرت عنيّ ما لم اقله: أسأل المولى ان لا يؤاخذك، وقلت بأنّي ذكرت في صدور رقاعي أنّ هناك علّة العلل وعلّة أخرى فوقها، ومولانا الحاكم جلّت قدرته معلّها وصانعها، وقلت: إنّ قال ضدّ فضوليّ، أو ندّ ولد زناء، حقّق لي علّة العلل والعلّة التي فوقها والصفة التي لها، وهذا كلام فاسد. وأنا بمشيئة المولى أبين لك جواباً يوقفك على الحقائق بحسب ما اوجبه الزمان، لا باستحقاق تستحقّه أنت، ولا أحد من جميع العالمين كافّة، إلّا تفضلاً من المولى سبحانه ورأفة.

وذكرت بأنك طلبت بهذه المكاتبة حالين أحدهما فهر الضدّ والثاني لا تنفر قلوب المؤمنين، وذكرت بأنّ الغرض في جميع الأحوال ومن جميع العالمين بأن يوحدوا المولى جلّ ذكره لا غير، وذكرت بأنّ عندك آلة كثيرة واضحة^٨ عقلية وشرعية تقهر بها من يتكلّم، ونحقّق وتصحّح بأنّ مولانا جلّ ذكره إله منبع قادر قاهر معطيّ مانع، وذكرت بأنّ الضدّ يقول: إنّ صحّحتهم لنا بأنّ العلّة غير مدروكة ولا موصوفة ولا محاطة بعيان ولا بمكان، فقد بطل قولكم بالقرب والدنوّ والخطاب، وإن اعترفتم بالتحديد والصفات وتحقيق النظر والإحاطة، فقد بطل ما اعتقدتم وحصلتم تعبدون المخلوقين، لأنّ ذلك واقع بالمخلوقين؛ وسألتني بأن اعرفك ما تبني عليه مذهبك، فإن كان أصل البناية أنّك تقول إنّ

^٦ عيان: العيان، ب.

في السماء علة، ومولانا الحاكم جلت قدرته صانع تلك العلة، فاسمع واطع ولا تتجاوز، وإن كان لها معنى قد خفي عنك فأنا اعرفك به لأنك بلغت بروحك في تأليف الرسائل والكتب ونسبتها إليّ وطلبت بذلك جمال الخدمة. وأنا ابين لك ما سألت عنه واجابك عليه باباً باباً بمشيئة مولانا جلّ ذكره وتأيده، والروح القدس^٩ واصل إليّ في طريقة عين بغير واسطة روحاني ولا جسماني، فله الحمد والشكر وحده.

اعلم أيّدك المولى بطاعته، وجنبك عن معصيته، واعانك على حقائق دعوته، أني ما اردت ان اجابك عنها ولا اكلمك عليها، لأنك ما سألتني سؤال داع يسأل إمامه، بل اظهرت لنفسك العلم والإفضال بالحقيقة، وهذا نفس الخطاء، فرجعت إلى ما أيّدني به مولانا البار العلامة العليّ الأعلى الجبار جلّ ذكره من علمه، وما البسني من حلمه، وما فوضه إليّ من تعليم العالم وتأديبهم، فعلمت بأنّه خطاء منك بغير نعمد، وهفوة بدرت. فكتبت هذا الكتاب بتوفيق مولانا جلّ ذكره بارئ الأرباب، وبيّنت فيه جميع الفنون والآداب، وجعلته كنزاً لأهل التوحيد ومن استجاب، وسمّيته بسبب الأسباب. فإذا قرأت ما فيه فميّز بعقلك معانيه، وارفق في دقائق الحكمة أبوابه ومراقبه، ونزّه مولانا الحاكم الأحّد، الفرد الصمد، عن جميع الأسماء والصفات، والأجناس واللغات، واشكره حقّ ما يجب عليك من كمال^{١٠} الشكر وأصناف حدوده بحسب استطاعتك، ولا تنطق بالرأي والقياس، فأول من نطق برأيه وقاس العلم بهوائه إبليس، فاخرج من الدعوة واسقط من جملة الحدود، اعاذك المولى سبحانه من ذلك وجميع المؤمنين الموحّدين المخلصين.

^٩ والروح القدس: والروح و القدس، ني جميع المخطوطات.

فأول باب ذكرته، أيّدك المولى بالثبات، أنّك تريد جمالي بخاصّة جمال الخدمة؛ اعلم أيّدك المولى بطاعته ان ليس لك من الأمر لا ظاهر ولا باطن ولا لأحد من جميع العالمين كافّة، لأنّ جمال الظاهر ما نريده لي من المال، والخيّل والجمال، والعزّة والمقال، واليد الباسطة على أهل الغي والضلال، فما لك عليه استطاعة ولا بفعله طاقة غير ما تتكلّم بلسانك لا غيراً^{١١}، وكذلك جميع العالمين لا يقدرّون على جمال أنفسهم، فكيف يقدرّون على جمال من هو فوقهم ظاهراً وباطناً؟ وإنّما يجب ان يقول هذا رجل عالي الأمر لرجل هو دونه في المرتبة، ولا يجوز ان يقول هذا لمن هو فوقه الباتّة. وأمّا جمال الباطن ما نريده لي من إظهار العلوم الحقيقيّة، ومادّة الحكمة العلويّة، والغلبة لأهل الشرائع الحشويّة، فليس لك فيه مرام، ولا لأحد فيه كلام، إلّا بتأييد مولانا سبحانه وتعالى إليّ في كلّ عصر وزمان، بغير واسطة جسمانيّ ولا روحانيّ ولا نفسانيّ؛ ولي ان انكر على الناس مذهبهم، واصحّ أقوالهم، وليس لأحد من جميع العالمين ان ينكر عليّ لأنّ المولى سبحانه اصطفاني، وابدعني من نوره الشعشعاني من قبل ان يكون مكان ولا إمكان، ولا إنس ولا جانّ، وهو من قبل ان يخلق آدم العاصي وآدم الناسي بسبعين دوراً، بين^{١٢} كلّ دور ودور سبعون أسبوعاً، بين كلّ أسبوع وأسبوع سبعون عاماً، والعام ألف سنة ثمان مئة وتسعون؛ ما منها عصر إلّا وقد دعوت العالمين إلى توحيد مولانا العليّ الأعلى سبحانه وإلى عبادته، بصور مختلفة، ولغات مختلفة؛ فمن العالم من استجاب إلى توحيد عبادته، ومنهم من نفر عن بيعته وكفر بنعمته، وعبد

^{١١} غير: غيره، ث.

^{١٢} بين: وبين، ب.

الصنم واشرك في ربوبيته، فاستحقوا العذاب الأليم والعقاب بما كانوا يشركون. وأنا ابين لك في آخر هذا الكتاب أسماء مولانا العليّ الأعلى سبحانه وتعالى في كلّ دور منها، وهو ما كان يتظاهر به للعالم من حيثهم في الجسمانيّة، ولاهوته منزّه عن الأسماء والصفات والأجناس واللغات، واسمي في كلّ دور منها وما كانوا يعرفون به أصحاب الأدوار، واذكر اسم الضدّ الروحانيّ في كلّ دور منها المعروف بإبليس، لتقف على ما لا يقف عليه أحد من المسلمين، ولا من جميع أصحاب الشرائع المتقدّمين، وتقف على ما بهديك إلى الحقائق، ويمنعك عن طرقات البوائق، وتعلم أنّي أقدر على جمالك وجمال غيرك في ظاهر الدنيا وباطن الدين، وأنتم لا تقدرون على جمالي إلّا باللسان، أو نيّة القلب فقط.

وها هنا باب ثاني مدموم اعاذك المولى سبحانه منه، وذلك قول من يقول من كافّة الناس بأنّي اخترعت هذا الأمر من روحي، أو صنّفت العلم ذاتي^{١٣} وقوّتي، ومولانا الحاكم جلّت قدرته لا يعلم بذلك ولا يرضاه، فينظر من حيث^{١٤} هو إلى كلام لم يدركه عقله ولم يقف على معناه، فيقول: قد رأيت وأنّ رأيي أحسن من رأيه، واصنّف كلاماً أنظم من كلامه، فيجب عليّ أن اعرفه ما ليس عنده حتّى بشكرني عليه، وهذا نفس الشرك في الإمامة. وأنا اعيزك من ذلك وجميع الموحّدين المخلصين، بل بجب عليك وعلى غيرك إذا قرأ لي كتاباً، أو سمع لي كلاماً انكره عقله، فليسأل عنه سؤال العاجز المستفيد المتعلّم الراغب، ويقرّ بأنّه لا يفهم ذلك الكلام، فيكون محموداً في سؤاله، مشكوراً في

^{١٣} ذاتي: من ذاتي، ث د.

^{١٤} من حيث: - أ.

مقاله، ويستفيد منّي في جميع أحواله، فاجيبه عن ذلك بمشيئة المولى سبحانه.

وأما قولك بأنّي كتبت في صدور رقاعي: «معلّ علّة العلل صفات العلّة»، فقد ذكرت بعض الكتب بغير أن تفهمه، ونسيت بعض الكتب ولم تدركه، ولم تنظر ترتيب الكتب وما رسمته في سطورها، وذلك لحدود معروفة لا يجوز للكاتب أن ينقص من سطر أو يزيد في سطر، ولو أنّي أردت أن لا تخفي معانيها على أحد، لكتبتها في سطر واحد من أوّل الرقعة إلى آخرها، لكنّي جعلتها في الوسط لأنها ليست من الظاهر ولا من الباطن، لأنّ اليمين والشمال مضلّتان، والوسطى هي الطريق إلى النجاة، والوصول إلى غاية الغايات، ونهاية النهايات، وهي عبادة مولانا جلّ ذكره وتوحيده سبحانه.

فأول اسطر الكتب كان: توكلت على مولانا جلّ ذكره، والثاني: وبه استعين في جميع الأمور، والثالث: «معلّ علّة العلل»، والرابع: صفات العلّة بسم الله الرحمن الرحيم. فقولّي: توكلت على مولانا جلّ ذكره، أردت به لاهوت مولانا الذي لا يدرك بوهم، ولا يدخل في الخواطر والفهم؛ ما من العالمين أحد إلّا وهو معهم وهم لا يبصرون، «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ» [١٩/٤٠]، وهو جلّ ذكره أعظم من أن يوصف أو يدرك، من اتّكل عليه فهو يكفيه جميع مهمّاته، ولا يقول أحد من جميع العالمين أنّه توكل عليه ولم يكفه ما همّه، سبحانه وتعالى عن أقاويل المشركين وأباطيل الملحدين علوّاً كبيراً؛ فلو اتّكل عليه حسب توكله لكفاه جميع مهمّاته، وجبر العالمين على رضاته، لكنّه يتوكل عليه بلسانه، وقلبه يحذر المشركين، ويوري العالم عبادة، وهو عابد الصنم اللعين، فبهذه الأفعال استحقوا العذاب و«هُمْ لَا يَعْقِلُونَ» [١٧١/٢].

وفي السطر الثاني: وبه استعين في جميع الأمور، اردت به ناسوت الحجاب الذي احتجب عنا فيه، والمقام الذي ينطق منه، وهو ما نراه من صورة بشرية؛ فإن قال قائل: كيف يجوز للبارئ سبحانه ان يحتجب في بشر وينطق منه، وقد قلت أنه لا يدرك؟ فلنا له: قد اجتمع سائر أهل الملة والذمة بأن باري البرايا سبحانه لا يدرك، وقالوا أنه ساكن في السماء، وقد استوى على كرسي العرش، وأنه احتجب في شجرة لا تعقل ولا تفهم، وينطق منها مع موسى ابن عمران، وأنه كان يسمع الصوت من الشجرة بقول: يا موسى ادن مني واعرف قدري، فأنني أنا الله، وكان أيضاً إذا سمع كلاماً من الشجرة يقول: قال الله لي كذا وكذا، وإذا سمع كلاماً من الجبل يقول: قال الله لي كذا وكذا، ولم ينكروا عليه قوله؛ فنحن أحق وأولى بإجازة الحجة والنطق والقول بأنه سبحانه احتجب في شخص ناطق عالم صفي من اصفياه، وإن خليفته وصفية أحق وأولى بإجازة الحجة والنطق من شجرة بابسة أو حجر أو صنم، فهذه حجة واضحة عقلية لا يقدر الضد على ردها بوجه ولا بسبب.

وفي السطر الثالث: معلّ علة العلل، عطفاً على القول توكلت على مولانا جلّ ذكره، ونحن نبين عنها بالمعلّ حتى لا تخفي^{١٥} على أحد من العالمين، أو يذهب ذهنه إلى غير المعنى كما ذهب ذهنك إليه، ومثل ذلك قولك توكلت على الأمير في حاجتك، والأمير فهو كلام بهم، لكنك ترجع و تفصح عن قولك، وتقول: أمير الأمر، فيعلم جميع العالمين لمن اعنيت بذلك؛ وعلة العلل فهو عبد مولانا جلّ ذكره، وهو القائم بأمور الحدود، لأن الحدود هم أعلال العالم لأن العالم تحيروا

فيهم، فأقوام جحدوهم، وأقوام تغالوا في مراتبهم، فجميعهم مرضى القلوب، والحدود أيضاً محيرون في إمام الزمان، فبعضهم يشكون فيه وينقصون من منزلته، وبعضهم يتغالون فيه ويجعلوه المعبود الكلّي، فصار هو علتهم حيث تحيروا فيه، واعتلت أديانهم بسببه؛ ومن اعطاه حقه واقر له بالإمامة، وجعله عبد مولانا جلّ ذكره، وإن ليس له حول ولا قوة إلا بمولانا جلّ ذكره، زالت عنه الأمراض الدنيّة الحقيقيّة التي منها تكون الموتة الأبديّة، ومولانا سبحانه معلّ هذه العلّة، أيّ مبدعها ومبدئها القادر عليهم وعليها.

وفي السطر الرابع: صفات العلّة بسم الله الرحمن الرحيم، وهم صفات هذه العلّة المذكورة الذي هو الإمام، وهي في آخر الكتبة، لأنّ بسم الله سبعة أحرف، دليل على سبعة دعاة أصحاب الأقاليم السبعة، والرحمن الرحيم إثنا عشر حرفاً، دليل على إثنا عشر داعياً أصحاب الإثنا عشرة جزيرة، وأيضاً دليل على سبعة أفلاك وإثنا عشر برجاً، وهم كلّهم موجودون في عصر مولانا جلّ ذكره، مستخدمون تحت أمر هذا الإمام ومن قبله، فصاروا صفاته، حيث يقال: هذا داعي فلان، أو من أصحاب فلان، فصاروا صفاته بهذا السبب، وهم حروف بسم الله الرحمن الرحيم؛ فبهذا الوجه قلت في رابع السطور صفات العلّة أيّ حدود الإمام بسم الله الرحمن الرحيم، أيّ هؤلاء الدعاة إلى توحيد مولانا جلّت قدرته، معلّ الكلّ ومبدعهم ومبدئهم بلا شبه ولا شكل ولا نظير، يفعل ما يشاء، كيف يشاء، متى يشاء، بلا اعتراض عليه، وهو العليّ الأعلى بلا بداية ولا نهاية، سبحانه وتعالى عمّا يصفون.

الباب الثالث أمّا قولك: وما سطرته في رقعتك بأنّ العلّة إشارة إلى السابق في كلّ عصر وزمان، وهو موجود في العالم، وهو علّة لا تدركها

الأوهام بالتفكير، ولا تختلف عليه الأزمنة بالتغير، ولا نصفه الألسن بالتعبير، مبدع من العقل والحسّ والوهم، والذي جمع ذلك، اعلم أنّ هناك علّة علم لا غير، لا ذات نطق ولا سمع، كما ادّعاه من ادّعاه، ولا شخص وقع عليه عيان، كما حكاها من حكاها، ولا احاطة بتحقيق مكان، كما سطره من سطره.

اعلم ايّدك المولى بمعونته أنّ جميع ما ذكرته فهو من خرافات الشيوخ المتقدمين، وما دلّسوه على المستجيبين، وستره عن الموحّدين، وبنيت فولك على ما رأيت في كتب الفلاسفة الملحدة، والمنطقية المشتركة، لأنّهم لم يعرفوا العلّة وما علّها، فاشاروا إلى الأفلاك والطبائع، وجعلوا علّة الأشياء ومكوّنها خامس الطبائع، الذي هو داخل فيهم خارج منهم، لأنّ الطبائع كلّها من فوّة الخامس تكوّنت، وهو هوى الكلّ، وأصلهم خارج من عددهم، داخل في جميع أفعالهم، لا يقع عليه حرارة ولا برودة ولا ببوسة ولا رطوبة؛ فهذا السبب جعلوا له القدرة والخلق، وقالوا بأنّه العلّة التي لا نهاية لها، وهو على كلّ شيء فدير، وهذا إيمان ممزوج بالكفر، وتوحيد موشّح بالشرك، وحكمة فدعاه الجهل، لأنّ كلّ شيء وقع عليه اسم العلّة لا بدّ لها من عالّ بعّلها ويكوّنها. فإن كانوا اصابوا بقولهم أنّها علّة، فقد اخطأوا بقولهم أنّها علّة العلل، واشركوا بالمولى جلّ ذكره، لأنّ خامس الطبائع الذي هو هوى الطبائع الأربعة التي منها تكوّنت الأفلاك السبعة، والأمّهات والاستقصات من الأرض صعودها، ومنها مادّتها، فصارت الأرض علّة لتيك العلّة التي اشاروا إليها كلّهم، فالقرار الأكبر ومعدن كلّ فخر الأرض، والأرض زيد الماء، والماء حياتها وحياة من عليها، والماء فهو منبع من جبل المشيئة، والمشيئة انبجست من الإرادة، كما قال: «إِنَّمَا

أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فُسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» [٨٣-٨٢/٣٦]؛ والإرادة فهو علة العلل، وهو العقل الكلّي، وهو القلم، وهو القاف، وهو القضاء، وهو الألف بالابتداء، وهو الألف بالانتهاء.

فقد بطل ما قالته الفلاسفة وما اعتقدوه في هؤلاء الجمادات التي لا عقل لها ولا تمييز؛ ومثل الأفلاك كمثل الطواحين والنواعير التي لا عقل لها ولا تمييز، تطرح فدام الطاحون الدقيق كله ولا تدرى، وإلى حواليتها الغبار ولا تدرى، وكذلك الناعورة نزوي موضعاً من الأرض ولا تدرى، وتشرق موضعاً من الأرض وهي لا تدرى، فلا للدابة عقل، ولا للآلة عقل، والبقار خامس الطبائع، لأنّ البقار ليس هو من الدابة ولا من الآلة، وصنعته وتدبيره داخل فيهم خارج منهم، لكن البقار أيضاً قريب إلى البهيمة، أو كالنّعار الذي لا روح فيه، لأنّ عقله على قدر همته، وعلى ما نرّبى عليه طبعه، فهو علة هذه الناعورة، لكنّه ليس كعلة العلل، ولو أخرج البقار من تيك الصنعة التي دبّرها إلى غيرها، لما عرفها وبقي متحيّراً فيها، وكذلك الأفلاك التي طبعها السعادات لا بقدرهم على النحوس في أوقات السعود، وأصحاب النحوس لا بقدرهم على السعود في أوقات النحوس، وهو اعني الطبع الخامس لا يقدر بغير هؤلاء الأفلاك فيقدر على الذي بدور دولابياً بدور رحاوتاً، ولا الذي يصعد بالنهار يصعد بالليل، ولا الذي يصعد في الصيف يصعد في الشتاء. فقد بان عجز الكلّ منهم وإنّ لهم علة أخرى أقوى منهم، ورأيانهم يخدمون البشر، مستخدمين لهم في العلو والسفل، فعلمنا بأنّ آدم الصفاء الكلّي هو علة العلل، ينتقل من صورة إلى صورة، كما

بشاء معلها، مولانا الحاكم الأحـد، الفرد الصمد، المنزّه عن الصاحبة والولد، فعلة العلل حاضر في كلّ زمان، موجود في كلّ أوان، وهو عبد مأمور؛ فكيف يجوز لك أو لأحد من جميع العالمين أن يقول أنّه لا تدركه الأوهام بالتفكير، ولا تختلف عليه الأزمنة بالتغيير، ولا تصفه الألسن بالتعبير، وقد شهدت له بأنّه مخلوق، وهذه صفة الخالق، وكلّ مخلوق مدروك، وكلّ مدروك يرى ويشاهد بالعيان، وكيف أنّك ثبتّ وأوضحت في قولك أنّه مدروك، لأنّك قلت أنّه خلق من العقل والحسّ والوهم؟ ومن كان خلق العقل، فهو يدرك بالعقل، وكلّهم مخلوقون مدروكون.

ثمّ أنّك قلت: إنّ هذه العلة هو السابق في كلّ عصر وزمان، ولا يجوز أن يقال شيء سابق الأشياء غير من لا يكون فوقه مخلوق، وأنّك قد قلت أنّ العقل فوقه، فكان العقل أحقّ بالسبق من مسبوقه، ثمّ بعده الحسّ، ثمّ بعده الوهم، كما نزّلته أنت في نسق كلامك؛ وكيف يجوز لك أن تعتقد بأنّ السابق ليس بذات نطق ولا سمع ولا شخص يقع عليه العين^{١٧}، وقد شهدت له بالسبق؟ فإن كنت شهدت له بالسبق على غير عيان، فقد شهدت بما لا نعرف، وهي شهادة زور، وإن شهدت له بغير احاطة، فهو من المحال، لأنّه لا يجوز لك الشهادة على ما لا تحوط به، وإن شهدت له بعقلك فقد أدركته وحاط به قلبك، فهو مخلوق مدروك، وإن قلت بأنّي شهدت بما رأيت من علاماته للعالم ضرورة لا اثبات^{١٨} حقيقة، فقد اشركته بالعال لها وبارئها الذي كوّنها؛ وكيف أنّك لا تقدر نقول هذا بعد أن جعلت فوقها العقل والحسّ والوهم؟ والكلّ

^{١٧} العين: العيان، ث. د. ر.

^{١٨} لا اثبات: لا ثبات، ث.

خلق العالَّ العليَّ الأعلى، الحاكم على أهل الأرض والسماء، سبحانه وتعالى عن الضدِّ والندِّ والشبه علوّاً كبيراً.

اعلم أيّدك المولى بطاعته أنّ الأفلاك السبعة وهم حروف بسم الله، دليل على سبعة دعاة أصحاب الأقاليم السبعة، والبروج الإثنا عشر، وهم الرحمن الرحيم دليل على أصحاب الإثنا عشرة جزيرة، وهم حقائق الطبائع الأربعة لأنّ في أيديهنّ الطبائع الدينيّة، وهم علم الناطق والأساس والإمام والحجّة، والطبع الخامس الذي هو الهوى دليل على التالي، والكلّ من الأرض، والأرض دليل على السابق، والأرض زيد الماء، والماء دليل على الكلمة العليا، والماء انبعث من المشيئة، والمشيئة دليل على النفس الكلّيّة، والمشيئة خلق العقل وهو الإرادة، وهو علّة العلل، وكلّ واحد منهم^{١٩} علّة لصاحبه، فبعض الناس ينقصون من درجتهم، وبعضهم يزيدون في فضيلتهم، فيعتلّ دينهم بسبب هؤلاء الحدود. وشطنيل الحكيم هو الإمام العظيم، ظاهراً في كلّ زمان، هادياً في كلّ أوان، وهو علّتهم لأنّهم إن شكّوا فيه فقد كفروا واعتلّت أديانهم إلى الأبد، إلّا إن يتوب عليهم فهو الغفار الرحيم. وجميع هؤلاء الحدود الذين ذكرتهم مشخّصون في وقتنا هذا في حضرة مولانا الحاكم سبحانه وتعالى، عالّ الكلّ ومبدعهم ومصوّرهم، وهو سبحانه منزّه عن الكلّ، وجميع ما في القرآن والصحف وما نزلّه على قلبي من البيان، ومن الأسماء الرفيعة فهو يقع على عبده الإمام، لكن بحسب طاقة العالم وما يتّسع في خواطرهم، وتستطيع عليه ألسنتهم. قلنا أنّه المولى العليّ لأنّهم لم يعرفوا شيئاً أعلى منه، ونحن لا ندرك بعض ناسوته، ولاهوته لا يدخل في الأوهام

^{١٩} منهم: منهما، ب.

والخواطر، ولا يعرف بالباطن والظاهر، الحاكم الأحد، الفرد الصمد، المنزه عن الصاحبة والولد، سبحانه وتعالى عما يصفون ويعتقدون فيه الملحدون، ويتقوّلون المشركون علوّاً كبيراً.

تمّ الجزء الأوّل، ويتلوّه الثاني، إن شاء مولانا وبه التوفيق في جميع الأمور، معلّ علة العلل، ومولانا حسبنا ونعم المعين النصير.

الردّ على النصيري لعنه المولى في كلّ كور ودور.
توكّلت على مولانا البار العليّ سبحانه.

أمّا بعد، أيّدكم المولى بتأييده، إنّه ورد إليّ كتاب ألفه بعض النصيريّة الكافرين بمولانا جلّ ذكره، المشركين به الكاذبين عليه، الغاوي للمؤمنين والمؤمنات، الطالب الشهوات البهيميّة، وبرازة^١ الطبيعيّة، ودينه دين النصيريّة الدنيّة، فعليه وعليهم لعنة مولانا سبحانه ولعنة الخنازير العابدين لإبليس وحزبه، وسمّاه كتاب الحقائق وكشف المحجوب، فمن قبل كتابه عبد إبليس واعتقد التناسخ وحلّل الفروج واستحلّ الكذب والبهتان، ونسبه إلى الموحّدين الحقيقيّة، وحاشا دين مولانا جلّ وعزّ من المنكرات، وحاشا الموحّدين من الفاحشات، وحاشا لعبيد مولانا سبحانه ان ينسب إليهم شيء من الشهوات البهيميّة الدنيّة، والأقاويل الشركيّة، فمولانا سبحانه «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ» [٢٠/٤٠]، ويجازي كلّ «نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» [٢٢/٤٥]. فلمّا قرأته وجب عليّ الاحتياط عليكم معشر الإخوان والحفظ لأديانكم، فكتبت هذه الرسالة ردّاً على ما ألفه هذا الفاسق النصيريّ لعنه المولى، كيلا يدخل في أديانكم شبهة، ولا يقع عليكم تهمة.

فالخذر الخذر معشر المؤمنات ان تنظر واحدة منكنّ إلى رجل مؤمن أو مخالف إلّا بالعين التي تنظر بها إلى ابنها أو أبيها، وتطلب كلّ واحدة منكنّ خلاص روحها بمعرفة مولانا جلّ ذكره، وتعلم كلّ واحدة منكنّ انّ مولانا جلّ ذكره وعزّ اسمه ولا معبود سواه يراها حيث كانت، وفي

^١ برازة: البرازة، اج.

أَيَّ حَالَةٍ كَانَتْ؛ وَأَنْتَنَ تَعْلَمَنَّ أَنَّ إِحْدَاتَكَ^٢ تَسْتَحِي^٣ مِنْ جَارَتِهَا وَتَفْزَعُ مِنْ جَارِهَا إِذَا^٤ كَانَتْ فِي حَالَةٍ مُنْكَرَةٍ، فَكَيْفَ مِنْ لَا تَخْفَى عَنْهُ خَافِيَةٌ، لَا فِي سِرٍّ وَلَا أَعْلَانِيَّةٍ، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ الْمُشْرِكُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا، فَنَعُوذُ بِمَوْلَانَا مِنْ سَخَطِهِ وَعَذَابِهِ، وَنَتَّبِرُ مِنْ كُلِّ مَنْ خَالَفَ تَوْحِيدَ مَوْلَانَا سُبْحَانَهُ وَجَلَّ ذِكْرُهُ، وَلَمْ يَرَوْ مِنْ شَرَابِهِ. فَعَلَيْكَ^٥ مَعَاشِرَ الْمُؤْمِنَاتِ بِمَعْرِفَةِ مَوْلَانَا جَلَّ ذِكْرُهُ وَالْإِقْرَارَ بِوَحْدَانِيَّتِهِ، وَالْاعْتِرَافَ بِصِمْدَانِيَّتِهِ، وَلَا تَعْبُدُونَ^٦ غَيْرَهُ وَلَا تَقْرُونَ^٧ بِسِوَاهِ فِي كُلِّ عَصْرِ وَزَمَانٍ، وَدَهْرٍ وَأَوَانٍ، وَلَا تَلْتَفِتْ وَاحِدَةً مِنْكَ إِلَى وَرَائِهَا، وَلَا تَتَعَلَّقْ بِمَنْ مَضَى فِي الْأَدْوَارِ، وَلَا بِمَا أُنْدَسَ مِنْ الشَّرَائِعِ وَالْأَعْصَارِ؛ وَلَيْسَ يُلْزِمُكَ غَيْرُ طَاعَةِ مَوْلَانَا جَلَّ ذِكْرُهُ وَتَوْحِيدِهِ، وَالْقَبُولَ مِنْ حُدُودِهِ، وَحِفْظَ فُرُوجِكَ^٨ إِلَّا لِبَعُولَتِكَ. وَتَعْرِفُ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْكَ أَنَّ جَمِيعَ مَنْ مَضَى وَوَقَعَ عَلَيْهِ الْأَسْمُ وَالصِّفَةُ^٩، مِثْلَ السَّابِقِ وَالتَّالِيِ وَالْجَدِّ وَالْفَتْحِ وَالْخِيَالِ وَالنَّاطِقِ وَالْأَسَاسِ وَالْإِمَامِ وَالْحُجَّةِ وَالِدَاعِيِ، كُلُّهُمْ عَبِيدُ مَوْلَانَا جَلَّ ذِكْرُهُ مُوجُودُونَ فِي عَصْرِنَا هَذَا مُشَخَّصُونَ، وَكَذَلِكَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعِثْمَانُ وَغَيْرُهُمْ مُوجُودُونَ مَعَنَا. فَعَلَيْكَ^{١٠} بِمَعْرِفَةِ الْمَعْبُودِ الْمَوْجُودِ مَوْلَانَا سُبْحَانَهُ، وَالتَّبَرُّيِّ مِنَ الْأَضْدَادِ^{١١} الْمَوْجُودِينَ مَعَنَا، حَتَّى لَا تَحْتَاجَ وَاحِدَةً مِنْكَ نَلْتَفِتَ إِلَى وَرَائِهَا لَا إِلَى وَلِيِّ وَلَا إِلَى ضِدٍّ، وَلَا تَعْتَقِدَ أَنَّ مَوْلَانَا جَلَّ ذِكْرُهُ الْإِمَامُ، بَلِ الْإِمَامُ عَبْدُهُ وَمَمْلُوكُهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى دَفْعِ مُضَرَّةٍ وَلَا جَرِّ مُنْفَعَةٍ إِلَّا بِقُوَّةِ مَوْلَانَا جَلَّ

^٢ إِحْدَاتَكَ: إِحْدَاكَ، أ.ج.

^٣ تَسْتَحِي: تَسْتَحِي، أ.ج.

^٤ إِذَا: إِذَا، أ.ج.

^٥ تَعْبُدُونَ: تَعْبُدُونَ، أ.ج.

^٦ تَقْرُونَ: تَقْرُونَ، أ.ج.

^٧ الصِّفَةُ: الصِّفَاتُ، ص.

^٨ الْأَضْدَادُ: الْأَعْدَادُ، أ.ج.

ذكره، ومولانا منزه عن الأسماء والصفات والازدواجات، سبحانه وتعالى عن أقاويل المشركين، وأباطيل الملحدين علواً كبيراً.

فأول ما قال هذا الفاسق النصيري لعنه المولى بأن جميع ما حرّموه من القتل والسرقة والكذب والبهتان والزنا واللباطة فهو مطلق للعارف والعارفة بمولانا جلّ ذكره. فقد كذب بالتنزيل والتأويل وحرف، وما جاز له أن يسرق مال الناس، ولا وسعة له في الدين أن يكذب إذ كان أصل دينه الكذب، و[الكذب] أصل الكفر والشرك، والسدق من الإيمان كالرأس من الجسد، والقتل فما يستحسنه أحد إلا أن يكون كافراً بنعمة مولانا مشركاً به غيره. وأمّا قوله أنّه يجب على المؤمن أن لا يمنع أخاه من ماله ولا من جاهه، وأن يظهر لأخيه المؤمن عياله، ولا يعترض عليهم فيما يجري بينهم، وإلاّ فما يتمّ إيمانه، فقد كذب لعنه الله؛ وسرق الأوّل من مجالس الحكمة بقوله: لا يمنع أخاه من ماله ولا من جاهه، ويستر بذلك على كفره وكذبه، وإلاّ فمن لا يغار على عياله فليس بمؤمن، بل هو خرّمي طالب الراحة والإباحة، راكب هواه وضلالته، إذ كان الجماع ليس هو من الدين ولا ينتسب إلى التوحيد، إلاّ أن يكون جماع الحقيقة وهو المفاتحة بالحكمة بعد أن يكون مطلقاً للكلام، مؤيداً بالحكمة الحقيقيّة. وأمّا قوله بأن يجب على المؤمنة لا تمنع أخاها فرجها وأن تبذل فرجها له مباحاً حيث يشاء، وأنّه لا يتمّ نكاح الباطن إلاّ بنكاح الظاهر، ونسبه إلى توحيد مولانا جلّ ذكره، فقد كذب على مولانا عزّ اسمه واشرك به وألحد فيه، وحرف مقالة أوليائه الموحّدين، فعليه وعلى من يعتقد لعنة اليهود والنصارى والمجوس، فطلب هذا الفاسق التهمة في أبدانكنّ، والفساد في أديانكنّ.

ولو نظرتم معاشر الموحّدات في الأديان المضلّة لبانت لكنّ الحقائق،
وامتنعتن^٩ عن الشهوات والبوائق، وتفكرتم في المجالس الباطنية التأويلية.
وأما وسائط مولانا جلّ ذكره فما منهم أحد طلب من النساء مناكحة
الظاهر، ولا ذكر بانه لا يتمّ لكنّ ما تسمعهنّ إلّا بملامسة الظاهر. فعلمنا
بانه لم يكن لهذا الفاسق النصيري لعنة المولى عليه بغية غير الفساد في
دين مولانا جلّ ذكره ودين المؤمنين، ودين مولانا لا يفسد أبداً، لكنّه
طلب الشهوة البهيمية التي لا ينتفع بها في الدين ولا الدنيا، بل تضرّ،
وإنّما هي شهوة ركبت من الطبائع الأربعة في سائر الحيوان، فمن
اختارها على دينه كان أشرّ من الحمار والبقر، كما قال: «إِنْ هُمْ إِلَّا
كَالْأَنْعَامِ نَلَّ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» [٤٤/٢٥]، فمن نهى نفسه عن الشهوات
البهيمية كان أفضل من الملائكة المقرّبين. والدليل على إبطال قول هذا
الفاسق بأنّ الجامعة الظاهرة تزيد في الدين، وانه لا يتمّ هذا إلّا بهذا،
فقد كذب، فانه لو أنّ رجلاً مؤمناً موحّداً عارفاً عاش مائة سنة ولم
يتزوّج حلالاً^{١٠}، ولم يعرف حراماً، لم ينقص ذلك من منزلته في الدين
شيئاً، وكذلك لو أنّ امرأة مؤمنة موحّدة عارفة بدين مولانا جلّ ذكره
وتعبده حقّ عبادته وعاشت مائة سنة ولم تتزوّج وماتت بكرّاً، لم ينقص
ذلك من دينها شيئاً^{١١}، ولو كان رجل كافر وامرأة كافرة، وهما جميعاً
يتناكحان ليلاً ونهاراً ويتناسلان، لم ينفعهما ذلك ولا ينجيهما من
العذاب، فعلمنا بأنّ جميع ما قاله هذا الفاسق النصيري محال وزور.

وأما قوله: الويل كلّ الويل على مؤمنة تمنع أخاها فرجها، لأنّ الفرج
مثل أئمة الكفر، والإحليل إذا^{١٢} دخل فرج المرأة دليل على الباطن،

^٩ امتنعن: امتعتن، أج.

^{١٠} حلالاً: حلاله، أج.

^{١١} من دينها شيئاً: من منزلتها في الدين شيئاً، أج ؛ من منزلته في الدين شيئاً، ض.

^{١٢} إذا: إذا، ص.

ومثوله على «كاسرة أهل الظاهر وأئمة الكفر، والحرام على من تكلم غير المستحق فهو الزناء»، ومن عرف الباطن فقد رفع عنه الظاهر؛ فقد كذب على دين مولانا وحرف واغوى المؤمنين وافسد المؤمنين المحصنات، وليس كل من عرف باطن شيء وجب عليه ترك ظاهره، وفي الأشياء ما لا يجب ترك ظاهره، ولو علم تأويله على سبعين وجهاً، منها الطهارة وباطنها البراءة من الأبالسة، وطهارة قلوبكم من محبتهم والاتصال بالإمام، ولا يجوز لأحد ولا يستحسنه عاقل إذا^{١٣} عرف باطن الطهارة أنه يدخل الخلاء ويبول ويتغوط، ويخرج من الخلاء ولا يغسل قبله ولا دبره، ولا يغسل وجهه، ويتمضمض ويتنشق ويقول بأنه قد عرف، فإذا ترك ظاهرها بتوسخ جسمه وتتن رائحته ويقع عليه اسم النجاسة، بل يجب على من عرف الباطن أن يزيد في طهره ونظافته بدنه، إذ^{١٤} كان هو رسماً مليحاً يستحسن ظاهرها وباطنها^{١٥}؛ وكذلك أي رجل عرف باطن ثوبه ولبسه، وهو التقية والسترة وإقامة الشريعة مع أهلها واللفظ بهم، ثم أنه ينزع ثوبه وسرياله ويرميها ويمشي في الأسواق عرياناً، قيل أنه مجنون، وقد خرج من المروة، وترك الفتوة، برمي ثيابه وهتك عورته؛ وكذلك من عرف باطن الزناء لا يجوز له ارتكاب ظاهره، فيقع عليه اسم القبيح والفساد في دينه، والعداوة بين الإخوان ومسبته.

فالحذر الحذر معاشر المؤمنين أن تفسدن أديانكن بما ليس لكن فيه فائدة، لا في الدنيا ولا في الآخرة، وكل رجل ينكح امرأة مؤمنة بغير الشروط التي نجب عليه في الحقيقة والشريعة الروحانية كان منافقاً على مولانا جل ذكره، إذ كان فيه هتك الدين وهدم التوحيد، فنعوذ بمولانا

^{١٣} إذا: إذ، ص.

^{١٤} إذا: إذ، ص.

^{١٥} ظاهرها وباطنها: ظاهره وباطنه، ج.

جلّ ذكره من ذلك ونبراً إليه من كل من كان^{١٦} يعتقده؛ ومن كانت لها بعل فلا شروط لها إلا لبعليها، أو تبين منه وترجع في الرتبة إلى غيره. وأنا اذكر لكم الشروط التي تجب عليكم في الكتاب الموسوم بالشرعة الروحانية في علم اللطيف والبسيط والكثيف، ونبين لكم وجميع المؤمنين والمؤمنات والمؤخّدين والمؤخّدات ما يجب عليكم في الشرعة من أولها إلى آخرها، والغرض فيها، إن شاء مولانا جلّ ذكره وبه استعين في جميع الأمور، حتّى تكون جميع شروطكم وكلامكم ومخاطبة بعضكم لبعض والتهنئة والتعزية وما نكتبونه في رقاعكم إلى الحضرة المقدّسة بخلاف ما يكون للعامة الحشوية الظاهرية والمشرّكين المتعلّقين بكتب^{١٧} التأويلية، العابدين للعدم بغير معرفة ولا روية، ثمّ إنّ لا فرق بينهم وبين من عبد الصنم والشمس والقمر، وتكونوا من العالين المؤخّدين لمولانا جلّ ذكره، الموجود في كلّ عصر وزمان، سبحانه وتعالى عن إدراك الوصف علوّاً كبيراً.

وأما قوله الفاسق النصيري لعنه المولى أنّه قد كشف لكم المحجوب اعني التوحيد، فقد كذب في قوله لأنّه كشف عن الكفر واطهره، ويّين الشرك واعتقده، واختار أشرّ الطرقات وأنّتها، ونطق بما نعيذ المولى منه سرّاً وجهراً، بقوله في كتابه بأنّ مولانا هو الروح الزكية الذي قيل في القرآن: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» [١٧/٨٥]، وإنّ مولانا جلّ وعزّ عن ذلك مصوّر الإنسان في بطن أمّه عند الجماع، وهذا ما لا يستحسنه يهودي في حبر من أحباره، ولا نصراني في أسقفه، وأنا اجلّ عبداً من عبيد مولانا جلّ ذكره ان^{١٨} يكون مصوّر الخلق في

^{١٦} - اج.

^{١٧} يكتب: بالكتب، اج.

^{١٨} ان: بان، ز.

بطون الأمّهات، وإن بحصل عند المجامعة، ويشاهد التصوير في بطون الأمّهات، والتصوير من الأفلاك وطبائعها الأربعة، والأفلاك هن^{١٩} جمادات لا عقل لها؛ ومثل ما يتصوّر الإنسان في بطن أمّه ويصير له حسّ ونحوّ وتمييز الأكل والشرب، ومعرفة الأمّ والأب، وهم من آباءه العقل الطبيعيّ، كذلك يتصوّر الكلب والقرد والخنزير وجميع الحيوان والوحش؛ ومن الحيوان من يكسب من العقل أكثر من الإنسان مثل الحمام الذي تدرّجه من مرحلة إلى مرحلة مرّة واحدة، ثمّ أنّك تسيّبه من مسيرة عشرين يوماً، فيرجع إلى وكره في يوم واحد، ومن بني آدم من تعلّم كلمة واحدة تؤوّل إلى صلاحه ونجاة روحه ألف مرّة فلا يفهم، ومنهم من نتعب معه فلا يتعلّم، ومن الحيوان من هو أكثر نموّاً وأكثر حسّاً من بني آدم مثل الفيل والجمال والفرس والبغل. فعلمنا أنّ الصور كلّها من نطفة الذكر وحرارة الرحم وتأثيرات الأفلاك، والقوّة من الطبائع لتدبير الجنين، وليس التصوير في ساعة النكاح، كما قال هذا الفاسق النصيري ونسبه إلى مولانا جلّ ذكره؛ والنطفة تقيم في الرحم يوماً واحداً، ثمّ تصير دماً، ولم تزل تتغيّر من حال إلى حال إلى أن تصير خلقاً سوياً من الطبائع، وكذلك البيضة تحضنها الدجاجة فيتكوّن من البيضة مثل التي^{٢٠} تحضنها سوءاً، وهناك أعظم من هذا مثل الخنفس^{٢١} والعقرب والدود والنمل وما شاكل ذلك من غير نطفة ذكر ولا حرارة رحم، بل تتكوّن من الطبائع والجمادات. فعلمنا أنّ هذا الخلق والتصوير لا ينتسب إلى مولانا جلّ ذكره ولا إلى عبيده الدينيّة، بل ينتسب إلى عبيده التصويرات الروحانيّة، وخلقهم الحقيقيّة، كما قال :

^{١٩} هنّ: هي، اج.

^{٢٠} التي: الذي، إ.س.

^{٢١} الخنفس: الخفوس، ص.

صنعة «اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ» [١٣٨/٢] صنعة، واللَّه هاهنا هو الداعي، وصنعتَه أهل الظاهر، وتغييرهم إلى التأويل والباطن، ومن صنع شيئاً فقد خلقه، كما قال المسيح: من لم يلد^{٢٢} من بطن أمه مرتين، لم يبلغ ملكوت السموات ومعرفة الأرضين، اعني الولادة الدينية ومعرفة النطقاء والأسس، وكذلك قال الناطق: أنا و عليّ أبوا المؤمنين، اراد ظاهراً وباطناً، وهذا الخلق والتصوير لعبيد مولانا الدعاة إلى التوحيد، ومولانا جلّ وعزّ لا يدخل في الأعداد، ولا بعدّ في الآحاد، إذ كانت الأعداد والآحاد^{٢٣} والأزواج والابتداء والانتهاء كلّها منه بدت وإليه تعود، سبحانه وتعالى عما يشركون.

وأما قوله بأنّ أرواح النواصب والأضداد ترجع في الكلاب والقردة والخنازير إلى ان ترجع في الحديد وتحمى وتضرب بالمطرقة، وبعضهم في الطير والبوم، وبعضهم ترجع إلى الامرأة التي تشكل ولدها، فقد كذب على مولانا جلّ ذكره واتى بالبهتان العظيم، ولا يدخل في المعقول ولا يجب في عدل مولانا سبحانه بأن بعضيه رجل عاقل لبيب، فيعاقبه في صورة كلب أو خنزير، وهم لا يعقلون ما كانوا عليه في الصورة البشرية، ولا يعرفون ما جنوه، ويصير حديداً يحمى ويضرب بالمطرقة، فأين تكون الحكمة في ذلك والعدل فيهم؟ وإنّما تكون الحكمة في عذاب رجل بفهم ويعرف العذاب ليكون مآدبة له وسبباً لتوبته؛ وأما العذاب الواقع بالإنسان نقلته^{٢٤} من درجة عالية إلى درجة دونها في الدين، وقلة معيشته وعمى قلبه في دينه ودنياه، وكذلك نقلته من قميص إلى قميص على هذا الترتيب، وكذلك الجزاء في الثواب ما دام في

^{٢٢} يلد: بولد، اج.

^{٢٣} الآحاد: الانداد، ز.

^{٢٤} نقلته: نقلته، اج.

فميصه، فهو زيادة درجته في العلوم وارتفاعه من درجة إلى درجة في اللهوات إلى أن يبلغ إلى حدّ المكاسرة، ويزيد في ماله وينبسط في الدين من درجة إلى درجة إلى أن يبلغ إلى حدّ الإمامة، فهذه أرواح الباطنية وثوابها، وما تقدّم أرواح الأضداد وعقابها فمن اعتقد هذا كان عالماً بتوحيد مولانا جلّ ذكره، والعمل الصالح مع الإخوان ينتفع به ويثاب عليه عاجلاً وآجلاً، ويخشى من عقاب مولانا جلّ ذكره عاجلاً وآجلاً، ويعمل الحسنات ويتجنّب السيئات؛ ومن اعتقد التناسخ مثل النصيرية المعنوية في عليّ ابن أبي طالب وعبدّه، «خسر الدُّنيا والآخرة ذلك هو الخُسرانُ الميّن» [١١/٢٢].

وأما قوله أن^{٢٥} المشركين هم النواصب الذين يشركون بين أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ، فقد كذب واطل في قوله، وإن كان^{٢٦} هذا هو الشرك فقد رضي عليّ بذلك، وباع أبا بكر وعمر وعثمان، وهم يروون عن عليّ بأنّه ضرب على خقه فمات عشرون ألف رجل من أهل النهروان، ومن كانت هذه صفته لا يدخل تحت العجز، فعلمنا بأنّه رضي بهم ومحمّد نصبهم معه. وقد اتّفقت الشيوخ المتقدّمون بأنّ الأساس زوج الناطق وشكله وشريكه في علم الباطن؛ وقد قال الناطق بأنّ الشرك هو خفيّ لا بيّن، كما لا بيّن ديبب النملة السوداء على المسح الأسود في الليلة الظلماء، فصحّ عندنا بأنّ الشرك بخلاف ما قاله هذا الفاسق النصيري. ثمّ أنّه إذا ذكر عليّاً يقول: علينا سلامه ورحمته، وإذا ذكر مولانا جلّ ذكره يقول: علينا سلامه، فيطلب الرحمة من المفقود المعدوم، ويجحد الموجود الحاكم بذاته، المنفرد عن سبّعاته، ولا

^{٢٥} أن: بأن، ز.

^{٢٦} - ص.

يكون في الكفر أعظم من هذا، فصحّ عند الموحّد العارف بأنّ الشرك الذي لا يغفر أبداً بأنّ يشرك بين عليّ ابن أبي طالب وبين مولانا جلّ ذكره، ويقول: عليّ مولانا الموجود، ومولانا هو عليّ لا فرق بينهما، والكفر ما اعتقده هذا الفاسق^{٢٧} من العبادة في عليّ ابن أبي طالب والجنود لمولانا جلّ ذكره، والناطق والوصيّ والإمام والحجّة كلّهم عبيد لمولانا جلّ ذكره في كلّ عصر وزمان، ومولانا مؤيّدهم سبحانه وحده لا شريك له.

وأما قوله بأنّ محمّد ابن عبد الله هو الحجاب الأعظم الذي ظهر لمولانا الحاكم منه، ومن لم يصدّق بهذا الكتاب فهو من أصحاب هامان والشیطان وإبليس، وعميت بصائرهم التي في صدورهم، فقد كذب في جميع ما قاله المنجوس النصيري، فما عرف الدين ولا الحجاب، ومحمّد كان حجاب عليّ ابن أبي طالب، وأما حجاب مولانا جلّ ذكره فلا، وهذا قول من عقله سخيّف، ودينه ضعیف، والحجاب هو سترة الشيء ليس إظهاره، والذي أظهر المولى جلّ اسمه نفسه منه كيف يشاء بلا اعتراض عليه، يقال له حجّة القائم وهو المهدي، وبه دعا الخلق بنفسه إلى نفسه، وباشر العبيد بالصورة الرئيّة، ومخاطبة البشريّة، وكنه مولانا لا تدركه الأوهام والخواطر، إذ كان العالمين لا يستطيعون النظر إلى كلّيته، ولا يدركون وصفه سبحانه وتعالى عمّا يقولون المشركون علواً كبيراً.

وأما إبليس وهامان والشیطان فقد اخطأ حزره وقياسه فيهم، ونطق برأيه وطلب الشهوة البهيمية، لأنّه أراد بإبليس وهامان والشیطان أبا بكر التيميّ وعمر العدويّ وعثمان الأمويّ، وذكر أنّ: «الحَمْرُ والمَيْسِرُ

وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» [٩٠/٥]؛ وإِذَا ذَكَرَ أَرْبَعَةَ أَشْخَاصٍ فِي نَسَقٍ وَاحِدٍ لَيْسَ ثَلَاثَةً، ثُمَّ اسْتَنَى بِالْخَامِسِ وَنَسَبَ هَؤُلَاءِ الْأَرْبَعَةَ إِلَيْهِ، بِقَوْلِهِ: «رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ»، فَصَارُوا أَوْلَئِكَ الْأَرْبَعَةَ مِنْ قَبْلِ الشَّيْطَانِ، فَصَارَ هُوَ أَجَلٌ مِنْهُمْ وَأَعْلَى، لِأَنَّ الْعَمَلَ هُوَ الصَّنْعَةُ وَالصَّانِعَ هُوَ الْمَصُورُ، وَالْمَصُورُ هُوَ الْخَالِقُ، وَالْخَلْقُ خَلْقَانِ كَمَا تَقَدَّمَ ذَكَرَهُ؛ فَخَلَقَ الْبَشَرِيَّةَ مِنْ نَظْفَةِ الذَّكْرِ وَحَرَارَةِ الرَّحِمِ وَطَبَائِعِ الْأَفْلَاقِ، وَخَلَقَ الْحَقِيقِيَّةَ الدِّينِيَّةَ مِنْ كَلَامِ الْمَفِيدِ وَاسْتِمَاعِ الْمُسْتَفِيدِ، وَقَبُولِهِ بِعَقْلِهِ فَيَصِيرُ مُسْتَجِيبًا بِالْغَا، فَيَنْصِبُهُ حَدًّا مِنْ حُدُودِهِ، فَصَارَ خَلْقًا سَوِيًّا^{٢٨}، فَيَقَالُ هَذَا الرَّجُلُ مِنْ صُنْعَةِ فَلَانٍ يَعْنِي مِنْ خَلْقِهِ؛ فَصَارُوا أَوْلَئِكَ الْأَشْخَاصَ الْأَرْبَعَةَ شَرْعًا سَوِيًّا^{٢٩}، وَالْوَاحِدَ رَأْسَهُمْ وَشَيْطَانَهُمُ الَّذِي شَاطَ عَلَى حَقِيقِيَّةِ التَّوْحِيدِ وَعَانَدَهُ وَمَرَقَ عَنِ الْحَقِّ وَبَاعَدَهُ، وَجَحَدَ مَوْلَانَا وَضَادَدَهُ، فَعَلِيهِ وَعَلَيْهِمْ سَخَطُ مَوْلَانَا وَابْعَدَهُمْ بِالْأَجْسَادِ. وَأَمَّا الْقُلُوبُ فَمَتَّبَاعِدُونَ عَنْهُ، فَصَحَّ عِنْدَكُمْ مَعَاشِرَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ الطَّاهِرَاتِ بَانَ هَذَا الْفَاسِقُ النَّصِيرِيُّ مَا عَرَفَ مَوْلَانَا جَلَّ ذَكَرَهُ، وَلَا عَرَفَ إِبْلِيسَ وَلَا الشَّيْطَانَ، فَعَبَدَ إِبْلِيسَ وَوَحَّدَهُ بِجَهْلِهِ وَجَحَدَ مَوْلَانَا وَنَعَمَتَهُ، فَنَعُودُ بِمَوْلَانَا جَلَّ ذَكَرَهُ مِنَ الشُّكِّ فِيهِ وَالشَّرْكِ مَعَهُ وَالْكَفْرِ بِهِ، وَمَوْلَانَا وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ فِي الْجِسْمَانِيَّاتِ، وَلَا فِي الْجُرْمَانِيَّاتِ، وَلَا فِي الرُّوحَانِيَّاتِ، وَلَا فِي النَّفْسَانِيَّاتِ، وَلَا فِي النُّورَانِيَّاتِ، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عُلُوًّا كَبِيرًا، وَتَنَزَّاهُ عَنِ الصِّفَاتِ.

فَالْحَذَرُ الْحَذَرُ مَعَاشِرَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ مِنْ ارْتِكَابِ الْأَهْوَاءِ وَالْفَوَاحِشِ وَالشَّهَوَاتِ الْبَهِيمِيَّةِ وَاتِّبَاعِ الْمُنْكَرَاتِ، وَعَلَيْكُمْ بِمَعْرِفَةِ مَوْلَانَا جَلَّ ذَكَرَهُ

^{٢٨} سَوِيًّا: سَوَاءً، زَ: سَوِيٌّ، مِثْلُ وَ: سَوَاءً، صَ عَ غَ فَ قَ: سَوَاءً، نَصَرُ ظَ.

^{٢٩} سَوِيًّا: سَوَاءً، زَ: سَوِيٌّ، مِثْلُ وَ: سَوَاءً، صَ عَ غَ فَ قَ: سَوَاءً، نَصَرُ ظَ.

الحاكم بذاته، المنفرد عن «بدعائه، ومعرفة وليّه وحدوده التوحيدية، والقبول منهم فيما يرضاه مولانا جلّ ذكره؛ و«اعبدوه عبادة كلّية دون غيره من جميع من تقدّم من النطقاء والأوصياء والأئمّة والحجج والدعاة، فكلّهم عبيده؛ فاسمعوا واطيعوا ما امركم به عبد مولانا جلّ ذكره وصفية^{٣٠} هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف مولانا سبحانه وشدة سلطانه، فقد «افتربت السّاعة وأنشَقَّ القمرُ» [١/٥٤]، ودعوتكم «إلى شيءٍ تُكرِّ» [٦/٥٤]، وهو توحيد مولانا جلّ ذكره. فقد ظهر المستور، وبيّنت لكم ما في الصدور، ونشرت لكم ما في القبور ومولانا بكم لخبير، والسلام على المؤمنين والمؤمنات، والموحّدين لمولانا جلّ ذكره والموحّدات، والحمد والشكر لمولانا وحده، وهو حسبنا ونعم النصير المعين.

تمّت الرسالة والسلام.

^{٣٠} صفية: وصية، أج.

[١٦] الرسالة الموسومة بالرضى والتسليم

إلى كافة الموحدين، وإلى جميع من شكّ في مولانا جلّ ذكره وفي وليّه قائم الزمان عليه السلام.

من عبد مولانا سبحانه فطرة مولانا وتعالى لاهوته. لما رأى من أمور المستحيين بخلاف ما شرطه عليهم من الوصايا في الرضى والتسليم لمولانا جلّ ذكره وعزّ اسمه ولا معبود سواه، فكتب إليهم كتاباً يكون صلاحهم في قراءته إن شاء مولانا وبه التوفيق في جميع الأمور. وهذه نسخته حرفاً حرفاً، فإن أراد مولانا جلّ ذكره بهم خيراً فهم الفائزون في الدين والدنيا، وإن أراد بهم سوءاً فلا مردّ لقضائه ولا دافع لحكمه، وهو العليّ العظيم.

توكلت على مولانا جلّ ذكره وبه استعين في جميع الأمور، معلّ علة العلل، صفات العلة بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد للأحد الصمد الأزل، ومعلّ علة العلل، والعالى بلا شبه ولا مثل، «لَمْ يَلِدْ» من العقل الأول، «وَلَمْ يُولَدْ» من النفس الكامل المفضل، «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا» [١١٢/٣-٤] في العوالم والمحلّ، الحاكم بذاته، المنفرد عن مبدعاته ومصنوعاته. احمده في السراء والضراء، واشكره في الشدة والرخاء. وسلّمت جسمي الطبيعي الذي اظهره مولانا جلّ ذكره من أربع طبائع، ونفسي الذي ينمو بها جسمي وفؤادي وما سكن فيه من الروح الزكية، والعقل الكلية، والحكم الروحانية، والعلم الجرمانية، والفهم الجسمانية، والهوى الشعشعانية، الذين بهم عرفت المولى جلّ ذكره، ولحمي ودمي وشعري وبشري وجميع جوارحي إلى الإله الأكرم وحقيقة المولى الأعظم العالى المتعالى في القدم، ورضيت لروحي بجميع ما رضى لي به

مولانا جلّ ذكره سبحانه. ما أعظم شأنه وأجلّ سلطانه، لا يدرك حقيقة لاهوته أحد من البشر، ولا يقف على كنه معرفته أحد من أصحاب السير، بفعل ما يشاء كيف يشاء بلا اعتراض عليه في حكمه، وهو المعبود الموجود سبحانه وتعالى عما يقولون المشركون به والملاحدون فيه علواً كبيراً. «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ، وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» [٢/٢٥٥].

أما بعد. معاشر المستجيبين فقد بلغني ما اصابكم من الضعف في أديانكم، والشك في صاحب زمانكم، بما رأيتم من استتار الحقيقة، واشتعال الشرك في الخليفة، «فَطَنْتُمْ» بمولانا جلّ ذكره «ظَنُّ السَّوِّ وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا» [١٢/٤٨]. أما تعلمون بأن مولانا جلّ ذكره بيني ويهدم، وينقض غير ما بيني، ويفتق الأشياء بحكمته، ثم يرتق، لكل فعل منها حكمة لاهوتية، وأنتم عنها غافلون؛ لا يظهر لكم حكمته إلا بعد حين، ويبين لكم صدق المؤمنين الموحدين، وتكذيب المشركين، وزيف المتبرجين، وما احتوت عليه صدور الملاحدين، ليهلك من بهلك عن بيته، ويحيا من يحيا عن بيته، ومولانا جلّ ذكره على كل شيء فدير، لا يطفأ نوره، ولا يكشف عن أوليائه ستوره، ولا ينقض شيئاً إلا وبيني خيراً منه وأقوى وأعلى، ولا يترك العالم سدى أبداً. وسائر الناس يقولون: لا يغلق الله باب الرزق عن أحد إلا ويفتح دون الباب أبواباً؛ والباب هاهنا حجة العالم ومعلمهم الذي منه يدخلون إلى التوحيد ومعرفة مولانا جلّ ذكره، والله هاهنا لاهوت مولانا سبحانه، ومولانا جلّ ذكره لا يستر عبده الهادي إلى عبادته عن عبيده أياماً بسيرة إلا لما يريد من اظهاره على سائر العبيد، ويؤيده بالقدرة والتأييد، ويمهّد الأرض

على يده بالتسديد، حتّى لا يبقى على الأرض منافق إلّا وهو صريع بطشة مولانا جلّ ذكره، ولا مشرك إلّا وهو جدّيل بسطوته.

وقد سمعتم معاشر المستجيبين في مجالس الحكمة بأنّ القائم بالحقّ، إذا ظهر، يكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويجعل السيوف مناجلاً، ويتخذ البيوت منازلًا، فعند ذلك ينزل من السماء قطراً، وتنبت الأرض نباتاً، وتملأ الأرض عدلاً وقسطاً، كما ملأت جوراً وظلماً؛ وقد أيّدني مولانا جلّ ذكره حتّى فعلت هذا كلّهُ وقد شاهدتموه عياناً، لأنّ الصليب دليل على الناطق، لأنّ له اثنا عشر حدّاً، وكذلك لكلّ ناطق اثنا عشر حدّاً. وقد قال عيسى ابن يوسف، وهو الناطق الخامس لتلامذته: اتّي طالع إلى أبي وأبيكم، فشدّوا أوساطكم واحملوا صلبانكم والحقوني، وإنّما أراد بالصليب نفسه وحدوده الإثنا عشر، وقد كسرت أنا شريعتهم الناموسيّة بالعلوم الحقيقيّة التوحيدية؛ وأمّا الخنزير فهو الضدّ الروحانيّ المشبه روحه بمولانا جلّ ذكره وقد دعوته ورضي بذلك واقترّ لي بالعبودية ضرورة لا ديانة؛ وأمّا السيوف فهو تأييد مولانا جلّ ذكره الذي أيّدني به لحصاد المنافقين والمارقين بقدرة مولانا جلّ ذكره؛ وأمّا البيوت فهم السابق والتالي والناطق والأساس الذين اتّخذوا العالم فيهم المعنويّة، وقد بيّنت لكم ولجميع الموحّدين بأنّهم كلّهم عبيد، وهم منازل مثل ما تقولون منازل القمر ومنازل الفلك؛ وأمّا فطر السماء فهو العلم الحقيقيّ الذي أيّدني به مولانا جلّ ذكره؛ ونبات الأرض استماع المستجيبين له وقبولهم منه؛ وملأت الأرض، وهو الداعي، عدلاً وقسطاً، وهو توحيد مولانا جلّ ذكره وعبادته جهراً، كما ملأت جوراً وظلماً، وهو زخرف الشريعتين.

وقد سمعتم ما تلي عليكم في مجالس الحكمة من امتحان الإمام وخفيّته ونقلته من موضع إلى موضع نقلة الخفيّة لا نقلة التغيّر والغيبة،

والإمام فهو عبد مولانا جلّ ذكره ومملوكه حمزة ابن عليّ ابن أحمد، هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف مولانا جلّ ذكره وشدة سلطانه، ويكون فيه محق المارقين والمخالفين، وهي «حنّة عاقبكم بها لأنّه سبحانه انعم عليكم ما لم ينعم على أحد في الأدوار، واطهر لكم من توحيدهِ وعبادته ما لم يظهره في عصر من الأعصار، واعزّكم في وقت عبده الهادي ما لم يعزّ أحدًا في الأقطار، ولم يكن لصاحب الشرطة والولاية والسيّارات عليكم سبيل إلاّ بطريق الخير. ثمّ إنّ المنافقين قتلوا من إخوانكم ثلاثة أنفس، فامر مولانا جلّ ذكره بقتل مائة رجل منهم، والذي قال في القرآن «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» [٤٥/٥] لا غير، فلم تشكروه على ذلك، ولم تعبدوه حقّ ما يجب عليكم من عبادته، ولم تكن نيّاتكم خالصة لوحدايته، ولم تقبلوا ما امرتكم به في كتبي من صدق اللسان، وحفظ الإخوان، والرضى بفعل مولانا جلّ ذكره والتسليم لأمره، بل داجيتوموني في عبادته وتوحيدهِ، وشككتكم في مواعيدهِ، وخشيتكم المخلوقين، ومولانا جلّ ذكره أحقّ ان تخشون عذابه وترجون رحمته وثوابه، فبدلتكم قولي غير ما قلت لكم من الهداية، وجحدتم ما كنتم فيه من النعمة والكفاية؛ فبدل مولانا جلّ ذكره شربكم الزلال بماء الحميم وسراب، وغيّر أمنكم بالخوف والعذاب، «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمْ الظَّالِمِينَ» [٧٦/٤٣]؛ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا يَقُومُ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ، وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ يَقُومَ شُؤًّا فَلَا مَرَدٍّ» [١١/١٣] لقضائه.

وقد سمعتم ما جاء في المجلس بأنهم يتفقّهون لغير الله، ويتعلّمون العلم لغير العمل، ويلبسون جلود الضأن، وقلوبهم فلوب الذئاب، وألستهم أحلى من العسل، وأفعالهم أمرّ من الصبر؛ أبي تغتروا أم عليّ تتجبرون؟ أنّي اقسمت لا تبحنّ لكم فتنة، اترك الحلیم منكم فيها

حيراناً، والحليم هاهنا هو الداعي في وقتنا هذا، والخطاب كان لكم، لأن جلود الضأن دليل على ظواهر المؤمنين وتزييهم بها من غير حقيقة ولا برهان، والقلوب دليل على الأئمة، فقال: قلوب الذئاب يعني أئمة الضلالة، والألسن هم الحجج، وأفعالهم أمر من الصبر يعني الضد الروحاني بعده المولى من رحمته؛ وهذه المحنة هي الشبكة كما نسبك الفضة بالنار فيحرق ما فيها من النحاس وتبقى نقرة صافية، ويصير لها اسم آخر يقال لها حمي حرق، ولا يقال للدرهم حرق، وكذلك المستجيب، إذا كان فيه شكّ وقع في هذه المحنة، خرج زيفه، وظهر ما كان فيه حثفه. ومن كان مؤمناً بالغاً في دينه، سادقاً في قوله، صحيحاً في فعله، كلما زاده الزمان امتحاناً زاد في نفسه يقيناً وإيماناً، كالفضة الصافية البيضاء التي كلما زادت عليها النار في حماها، زادت في جوهرها وصفائها، كذلك الموحّد كلما اراد به مولانا جلّ ذكره امتحاناً فهو راضٍ به صابر لحكمه، ول بعضهم يقول: لو قَطَعْتُمُونِي فِي مَحَبَّتِكُمْ إِرْباً إِرْباً لَمَا أَزْدَدْتُمْ فِي مَحَبَّتِكُمْ إِلَّا حَبّاً حَبّاً، وَ «يَكُونُ مِنَ الْمُفْلِحِينَ» [٦٧/٢٨]؛ كما قال: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ»، يعني في الدين، «وَالْجُوعِ»، يعني مجاعة الأرواح من العلم الحقيقي، «وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ»، يعني الكتب المدخورة، «وَالْأَنْفُسِ»، هم حدود التوحيد، «وَالثَّمَرَاتِ»، يعني فوائد العلم، «وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ»، يعني الموحّدين، «الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ»، يعني سلّمنا أمورنا إليه، «وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ» [١٥٥/٢-١٥٦]، يعني في القوة والنصرة حتماً جزماً لازماً لكلّ أحد، بمشيئة مولانا جلّ ذكره وقدرته. وهذه المحنة التي اصابتكم قد كنت اوعدتكم بها وحذرتكم من أفعال تستوجبون بها العذاب.

وأول ما كنت حذرتكم من نشكين الدرزي والبرذعي وأصحابهما، وما كانوا فيه من الأفعال^١ الرديّة، وكنت قد بينت لكم في كتاب البلاغ والنهاية بأنّ السّدق دليل على الإمام، وأنا ذلك، والكذب دليل على ضدّ الإمام، لأنّ السّدق ثلاثة أحرف، والكذب ثلاثة أحرف، وهما يتشابهان في عدد الأحرف، لكنّهما يفترقان في الصورة والمعنى. واعلموا بأنّ الدرزي والبرذعي نطقاً بغير معرفة ولا علم، وعملاً بغير وجه مولانا جلّ ذكره، وأعليا البناء بغير أساس، وما أصاب أحداً منهما ما أصابه إلّا باستحقاق وعدل من المولى سبحانه^٢ على يدي، وقد رفعت اسمه إلى الحضرة اللاهوتية في جملة أسماء كثيرة، وقد سألتني سراراً بكثرة ان ادفع إليه شيئاً من كتب التوحيد ثمّ ألّفته، فلم افعل ذلك، ثمّ تفرّست فيه من العاقبة الرديّة؛ وقد قال صاحب الشريعة: احذروا من فِرَاسة المؤمن فيكم فإنّه ينظر بنور الله، والمؤمن هاهنا هو الإمام، وأنا ذلك، والله هاهنا لاهوت مولانا سبحانه، فنظرت فيه بنور مولانا جلّ ذكره وتأنيده، ولم افعل أسلمه شيئاً ثمّ طلبه، فتردّى بالكبرياء وقال: أنا خير منه وأقوى وأعلى، ولم بعلم بأنّ الغالب من اعانه المولى جلّ ذكره، «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» [٣٦ / ٨٢-٨٣].

وأما البرذعي فأنا ارسلت إليه ودعوته إلى توحيد مولانا جلّ ذكره وعبادته، فاقسم بمولانا جلّ ذكره أنّه لا يدخل في هذا المذهب إلّا بتوقيع من مولانا جلّ ذكره، فلمّا ارسل إليه الدرزي رسوله، ومعه ثلاثة دنانير، وأوعده بالمركوب والخلع، فمضى إلى عنده وفتح له أبواب

^١ الأفعال: الأعمال، س.

^٢ سبحانه: جلّ ذكره، ز.

البلايا والكفر؛ وأمّا أصحابه كلّهم مكتوبون عندي وعليهم وثائق بالشهود العادلة بأنّهم لا يرجعوا عمّا سمعوه منّي أبداً، ومتى ما^٣ رجع أحدهم كان بريئاً من مولانا جلّ ذكره، ومولانا جلّ ذكره بريئاً منه بعاقبه كيف يشاء بلا اعتراض عليه، فإن أراد مولانا جلّ ذكره بعاقبهم بالقتل فله الإرادة والمشئّة فيهم. وقد أوصيتهم كما أوصيتكم بأنّهم لا يلعنوا أحداً ممّن تقدّم ذكره، ولا يستحسنوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن؛ فلمّا أسرفوا انتقم مولانا جلّ ذكره منهم، ونقلهم من القميص الذي عبّده فيه، وله الإرادة والمشئّة فيهم، فإنّ عدّتهم فسوء أعمالهم، وإنّ رحمهم ففضلّ منه ورأفة لا باستحقاق يستحقّونه.

وكنّت قد كتبت رسالة إلى شتكين الدرزي وعرفته بأنّ لكلّ ظاهر باطناً، روح وجسم لا يقوم أحدهما إلّا بصاحبه، والذي تطلبه أنت من الكشف ليس لك عليه قدرة ولا بفعله طاقة، لأنّ له روحاً وجسماً وما بيدك منهما شيء، لأنّ الروح هو العلم الحقيقي، وأنت صفر منها ما تعرف ما طحّاها؛ وقد اظهرت أنا من العلم الحقيقي المكنون ما تعجز أنت عنه وجميع العالمين، وذلك بتأييد مولانا جلّ ذكره، لا بحولي وقوّتي، فله الحمد والشكر وحده، وجسمه هو السيف الذي اوعدني به مولانا جلّ ذكره وهو لا يخلف الميعاد. فإنّ كنت تدّعي الإيمان فاقرّ لي بالإمامة كما اقررت في الأوّل حتّى تخاطب أصحاب الزبور من زبورهم، وأصحاب التوراة من توراتهم، وأصحاب القرآن من التنزيل، وأصحاب الباطن من نفس التأويل، وأصحاب المنطق من الآفاق والأفلاك والدلائل العقليّة ومن أنفسهم حتّى يبيّن^٤ لكلّ واحد منهم

^٣ - س.

^٤ يبيّن: يبيّن، س.

عوار ما في يده من دينه، وتصحّ عبادة مولانا جلّ ذكره وتوحيده، والبراءة من إبليس وحزبه من غير ان تلعن أحداً ممّن تقدّم ذكره، لأنّ اللعنة لا تزيد في الدين ولا تنقص منه، وخاطب الناس بالذي هوّ أحسن، فإنّ مولانا جلّ ذكره يحبّ المحسنين. فإذا فعلت هذا مالت قلوب العالم إلينا، وارتفعت ألسنتهم عنّا، إلى ان يشاء مولانا جلّ ذكره بهلاكهم ويدفع إليّ سيف نقمته؛ فعند ذلك يجتمع الروح والجسم والزمان والمكان والإمكان والسيف والعلم والسلطان، ولم يبق منافق إلّا وتهلك شأفته، ولا مشرك إلّا وتدنى وفاته؛ فمن فضل من السيف تؤخذ منه الجالية كما ذكرت في كتاب البلاغ والنهاية، فغيار النواصب فرد كمّه الأيسر مصبوغاً فاخْتِياً وفي أذنيه علاقتان من الرصاص وزنهما عشرون درهماً، وجاليتة ديناران ونصف، وهم يهود أمة محمّد؛ وغيار الذين يتمسّكون بالأساس دون مولانا جلّ ذكره في أذني كلّ واحد منهم علاقتان من الحديد وزنهما ثلاثون درهماً، وفرد كمّه الأيمن مصبوغاً بالسواد، وجاليتة ثلاثة دنانير ونصف، وهم المشركون نصارى أمة محمّد؛ ويكون غيار المنافقين المرتدّين عن توحيد مولانا جلّ ذكره وعبادته في أذني كلّ واحد منهم علاقتان من الزجاج الأسود وزنهما أربعون درهماً، وصدر ثوبه مصبوغاً رصاصياً أغبر، وعلى رأسه طرطور من جلد ثعلب، وجاليتة خمسة دنانير في كلّ سنة، وهم المنافقون مجوس أمة محمّد. فعند ذلك يتجلّى مولانا جلّ ذكره لعبيده فيقال: «لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» [١٦/٤٠] وفي كلّ يوم؟، ويقال: لمولانا الحاكم القهار، العزيز الجبار، سبحانه وتعالى عمّا يقولون المشركون به والملحدون فيه علوّاً كبيراً.

وأنتم معاشر المستجيبين إياكم ان تكرهوا شيئاً من أفعال مولانا جلّ ذكره فيكم، أو تظنّوا به ظنّ سوء فتكونوا من الخاسرين في الدين، بل سلّموا الأمر إليه تسلموا، وكونوا راضيين بقضائه، صابرين تحت بلائه، شاكرين لنعمه وآلائه، فإنّ مولانا جلّ ذكره لا يخلف الميعاد، ولا يجوزه ظلم العباد، وهو متمّ نوره على يدي، ولو كره المشركون. فابشروا بوعده وابعدوه حقّ عبادته حتّى يأتاكم اليقين.

رفعت نسختها إلى الحضرة اللاهوتية في شهر ربيع الآخر، الثاني من سنة عبد مولانا ومملوكه حمزة ابن عليّ ابن أحمد هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين بسيف مولانا جلّ ذكره، ولا معبود سواه، والحمد لمولانا وحده في السراء والضراء، والشدّة والرخاء، وهو حسبي وعليه توكلت، وهو نعم المعين.

تمت بحمد مولانا وحده.

[١٧] رسالة التنزيه إلى جماعة الموحّدين

ورفعت إلى الحضرة اللاهوتية واطلقت.

نوكلت على مولانا البار العلام، العليّ الأعلى حاكم الحكّام، من لا يدخل في الخواطر والأوهام، جلّ ذكره عن وصف الواصفين وإدراك الأنام. بسم الله الرحمن الرحيم، دعاة عبده الإمام.

من عبد عرف مولانا في الظهور والكتمان، وعبده في كلّ دهر وأوان، وسجد لوحديته في السرّ والحدّثان، الهادي إلى التوحيد والإيمان، والناهي عن الفحشاء والبهتان، ومملوك مولانا سبحان فطرة مولانا وتعالى مجده، حمزة ابن عليّ ابن أحمد هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف مولانا سبحانه وشدة سلطانه؛ لا يتكل عبده على مخلوق من البشر، ولا يعبد شخصاً ولا صور، بل يعبد لاهوتاً كلياً، وإلهاً أزليّاً، وخالقاً مليّاً، المظهر ناسوته للعالم، المسمّى مقامه بالحكم، وهو المنزه عن الأسماء والصفات والعزائم، سبحانه عن إدراك البشر بالأوهام، وتعالى سلطانه عن السابق والتالي والناطق والأساس والإمام، علوّاً عاليّاً عليّاً. إلى جماعة المؤمنين بالحكم البار العليّ، الموحّدين له عن كلّ حديث وأزليّ، تثبتكم المولى وهداكم، واعاننا وإياكم، على ما انعم به واعطاكم، أنّه وليّ قادر قدير.

أمّا بعد. فإني أحمد إليكم مولانا الذي لا مولى لنا سواه، وامركم وإياي بالشكر لنعمه وآلائه، بما اظهر لكم من إحديته، وتنزيه لاهوته عن بريته، وعبيد دعوته، وتصحيح ما ذكرته لكم في الكتاب المنفرد بذاته، وتبطل قول من قال بأنّ مولانا هو الناطق أو الأساس أو الإمام؛

وما من هذه الطوائف أحد إلا وهو يزعم بأنه مؤمن موحد، وهو كافر مشرك ملحد، وإنّما اخذوا دينهم بالرأي والقياس، والمكابرة والاختلاس، ونظروا في كتب الأضداد والأبلاس، فضلّوا عن الطريق، وغاب عنهم النور الحقيق، فهم لا بهتدون؛ ولو نظروا بعين القلوب واليقين، وميّزوا حقائق الإيمان والدين، وسلّموا الأمر إلى صاحبه، واستقاموا على الطريقة الوسطى، لاستفادوا علماً غداً، وكسبوا عقلاً صافياً غرقاً، وسلّكوا أوضح طريق، لكنّهم اضاعوا الصلة بالإمام، وآتبعوا شهوات الأنام، واشركوا بين البار العلام وبين الأوثان والأصنام، فهم لا يفلقون. وقد ذكرت في الكتاب المنفرد بذاته ما يبطل مذهب كلّ فرقة منهم، لكنّي اذكر في هذا الكتاب على اختصار الدقائق، ومحض التوحيد والحقائق، وهي كفاية للعاقل اللبيب والموحد الأديب، لأنّ العاقل يسمع أول الكلام فيعرف وسطه وآخره، ويسمع آخره فيعرف وسطه وأوله، ويسمع وسطه فيعرف طرفيه، والجاهل لا يعرف ظاهر النظام، ولا معاني الكلام.

اعلموا، هداكم^١ المولى إليه، بأنّ جميع الأسماء المتعارفة بين المؤمنين، مثل السابق والتالي والجدّ والفتح والخيال والناطق والأساس والإمام والحجة والداعي، تقع على محمود وعلى مذموم، لأنّ كلّ حدّ في دعوة التوحيد مثله في دعوة الشرك والتلحيد، ليكون ضدّها قائماً بإزائها، وكلّهم موجودون في كلّ عصر وزمان. وإنّما قالوا الشيوخ المتقدمون بأنّ السابق والتالي والجدّ والفتح والخيال روحانيون في العلوّ لا يشاهدهم أحد، إنّما ارادوا بذلك استدراجاً للمؤمنين، والثاني ندليساً عليهم. أما نرون في قولهم لكلّ^٢ حدّ في العلوّ روحانيّ حدّ في السفّل

^١ هداكم: اهداكم، س.

^٢ لكلّ: انّ كلّ، س.

جسمانيّ يقوم مقامه، فالناطق يقوم مقام السابق، والأساس يقوم مقام التالي، والإمام يقوم مقام الحدّ، والحجّة يقوم مقام الفتح، والداعي يقوم مقام الخيال. فقد صحّ وثبت بأنّ لا ينفعكم غير عبادة الموجود، وتوحيد المعبود، وجميع الأسماء المستحسنة لحدود التوحيد، وإنّما تسمّوا بها أرباب الشرائع الناموسيّة تشبّها بهم، واغتصاباً لهم، ولنازلهم إلى يوم الوقت المعلوم، كما قال سلمان الفارسي، صلوات مولانا عليه، للناطق والأساس وأصحابهما: كرديوا^١ بكرديوا^٢ وحقّ ميزة^٣ بترديوا^٤، تفسيرها بالعربيّة: علّمتم فعلمتم حتّى غلبتم صاحب الأمر وتشبّهتم بأوليائه وادّعيتم ما ليس لكم بحقّ.

فشبّهوا الشيوخ المتقدّمون الناطق بالسابق، وقدموه على جميع الحدود، خوفاً من العالم وميلاً إلى الحطام، وأجلّ المنازل وأعلاها الإمام، وهو السابق بالحقيقة الذي ابدعه البارئ سبحانه قبل جميع الحدود، وهو العقل، الذي يرون العامّة بأنّ الله خلقه قبل الأشياء كلّها، فقال له: اقبل، فاقبل، ثمّ قال له: ادبر، فادبر، فقال: وعزّتي ما خلقت ولا اخلق شيئاً أحسن منك، وهو الإمام الذي احصى فيه كلّ شيء، والأشياء الحقيقيّة هم الحدود الذين من قبل الإمام، والإمام نور واحد ينقله المولى سبحانه كيف يشاء، وهو يعرف العالمين^٥ ولا يعرفونه؛ ومن نصبه الإمام من قبله فهو التالي لأنّه يتلوه في العلم، وقيل له أيضاً أساس لأنّه أساس المستجيبين وأصل بنائتهم عليه، ويجب على المستجيبين طاعته ما دام هو طائع للمولى سبحانه وللإمام الذي نصبه،

^١ كرديوا: كرديو، ز ط غ ل.

^٢ بكرديوا: بكرديو، ز ط هـ.

^٣ ميزة: ميزه، س غ ل.

^٤ بترديوا: بترديو، ز ط ل.

^٥ العالمين: العالم، س.

فبهذا السبب سمّي الإمام لأنّه يؤمّ بهم، ويدلّهم على عبادة مولانا سبحانه، وسمّي الإمام^٩ السابق لأنّه أوّل من سبق إلى معرفة المولى سبحانه، وسمّي بالحقيقة الناطق لأنّه ينطق بالحقّ في كلّ عصر وزمان^{١٠}، ويدعو العالم إلى توحيد مولانا سبحانه؛ وسمّي خليفته أساساً لأنّ المستجيبين يبنون على كلامه في الدين، وقيل أنّه التالي لأنّه ينوب عن الإمام ويتلو علمه، وسمّي الداعي الجدلّ لأنّه جدّ في طلب العلم من الإمام، والثاني يجهد^{١١} في أمور المستجيبين حتّى يبلغهم الدرجات العالية، وسمّي المأذون فتحاً لأنّه يفتح باب العهد والميثاق على المستجيبين، وسمّي المكاسر الخيال لأنّه بلّوح بعلمه ومكاسرته مثل الخيال، إذ كان له التلوّيح بالكلام بغير كشف ولا نبيان.

فهذه خمسة أشخاص محمودة توحيدية، وجميع ما في القرآن من الأسماء تقع على هؤلاء الخمسة، غير أنّ الشيوخ ستروهم وجعلوا الأسماء لأصحاب الشرائع الشركية، وجعلوا اسم العبد فوق اسم المعبود، واقاموا الخمسة^{١٢} كيما يخدمون نورهم، ومولانا جلّ ذكره متمّ نوره على بدي ولوكره المشركون. فقالوا بأنّ السابق والتالي والجدّ والفتح والخيال روحانيون في العلوّ^{١٣}، لا بشاهدوهم العالم، فقد صدقوا في قولهم في معنى واحد، لأنّ هؤلاء الخمسة هم أرواح المستجيبين، وهم مغيبون عن عيون الجاهلين، لكنّهم لم يبيّنوا للعالم تشخيصهم، وابعدوهم عن أفهامهم، وجعلوهم في العدم، طلبوا بذلك الوقوف عند ناطق الشريعة وأساسه وحدودهما. واقاموا بإزاء الخمسة الروحانيين الذين

٩ - س.

١٠ ينطق بالحقّ في كلّ عصر وزمان: ينطق في كلّ عصر وزمان بالحقّ، س.

١١ بجهد: يجتهد، س.

١٢ الخمسة: خمسة لمزائهم، س.

١٣ في العلوّ: - ز.

هم حدود التوحيد، خمسة جسمانية حدود الناموس والتلحيد، حتى نكون الأشياء كلها مزدوجة متضادة، وتبين إحدانية المولى جلّ ذكره وانفراده عن جميع برّيته، وهو مبدع الكلّ وعالّ علّتهم ومصورّ صورتهم الدينية، لا يدخل في الأعداد ولا يقاس بالآحاد، سبحانه وتعالى عما يصفون. والعاقل اللبيب لا يطلب العدم ويترك الموجود، لأنّ المعدوم تقع في أخباره الزيادة والنقصان، والموجود أنت تشاهده بالعقل والبرهان بالعيان، وتقف على نبطيل العدم، وتنفي عن مولانا جلّ ذكره جميع الأباطيل والتهمة.

ومن أعظم الحجج العقلية المرتبة^{١٤}، والدلائل الواضحة الرضوية على تنزيه مولانا جلّ ذكره عن الناطق والأساس، وأنهما عبدان لمولانا جلّ ذكره، وهما في وقتنا هذا مستخدمان لملك مولانا جلّ ذكره، وهما عبد الرحيم ابن إلياس وعبّاس ابن شعيب، السجلّان اللذان فرّنا لهما بالألقاب الذي لا يجوز أن تكون ذلك إلّا للناطق والأساس لا غير. والدليل على ذلك أيضاً حجة عقلية واضحة للعين مرئية، باجتماع أهل الذمة والملة، بأنّ عبد الرحيم ابن إلياس الذي لقّب بوليّ عهد المسلمين أقرب إلى مولانا سبحانه من عبّاس ابن شعيب الذي لقّب بوليّ عهد المؤمنين، ولو لم يكن لعبد الرحيم ابن إلياس فضيلة على عبّاس ابن شعيب غير ذكره في الخطبة والسكّة والإعلان، لكان فيه كفاية للعاقل المتميّز؛ وقد اجتمعت أهل الشرائع كافّة بأنّ الإيمان أفضل من الإسلام، والمؤمنين أفضل من المسلمين، فلو لا الحكمة البالغة التي اظهرها للعالمين في معرفة أشخاصهما وظهور مراتبهما، لكان يجب أن يكون عبد الرحيم ابن إلياس وليّ عهد المؤمنين، وعبّاس ابن شعيب يكون وليّ

عهد المسلمين على مقدار فريبهما وظهور مراتبهما؛ فلمّا رأينا ألقابهما بخلاف ظواهر مراتبهما علمنا علماً يقيناً، وصحّ عندنا بأنّ عبد الرحيم ابن إلياس هو الناطق بمحمد ابن عبد الله، وعبّاس ابن شعيب هو الأساس عليّ ابن عبد مناف، ومتمّمهما ختكين الداعي، وهو المكتنى بأبي بكر، ولاحقهم جعفر الضرير، وهو عمر ابن الخطّاب، ومن دونهم قاضي القضاة أحمد ابن العوّام، وهو عثمان ابن عفّان، فهؤلاء الخمسة حدود الشريعة الظاهرة، وهم أشباح بلا أرواح، لأنّ الروح الحقيقيّة هو الإقرار بتوحيد مولانا جلّ ذكره والقيام بعبادته، وهم^{١٥} كلّهم جاحدون لقدرته، كافرون بنعمته، مشركون بعبادته، جاهلون بأصول الدين والمعادن، غافلون عمّا مضى من الضغائن، غير عارفين بما هو كائن، من قتل المارقين وبيع ذراريهم في سوق مازن، يوم لا ينطق فيه كاهن، ولا تنفعهم شفاعة مشرك خائن، وترى المشركين مثل السكارى وما بهم سكر ولا خمار، بل نذهل عقولهم من هيبة الملك الجبار، وما بدهمهم من السيف والدمار، وتجازي كلّ نفس بما كسبت وهم لا يرحمون.

«عاشر الموحّدين لولانا جلّ ذكره، قد بيّنت لكم الطريق، واوسعت لكم في المضيق، فتجنّبوا مسالك الشرك والضلال، واتّبعوا طرقات الهداية والكمال، واعلموا أنّ كلّ رجل يكون رئيس قوم مقدّماً عليهم كان إمامهم لأنّه يؤمّ بهم في الكلام والفعل، لكنّهم محمودون ومذمومون، بقوله: «قَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يُتَنَبَّهُونَ» [١٢/٩]، وهم رؤساء الشريعة الناموسيّة. وقد اعتقدوا المسلمون في كثير من العلماء الإمامة، مثل الشافعيّ وأبي حنيفة ومالك وسفيان الثوري وغيرهم، ثمّ يطول به الشرح، وإنّما قالوا أنّهم أئمة حيث يحرمون

بقولهم الحرام، ويحلّلون الحلال، فاقتدوا بهم فوق عليهم اسم الإمامة. فهؤلاء الخمسة الذين ذكرتهم كلّ واحد منهم إمام لمن يطيعه ويتّبعه ويقبل منه، ووليّ عهد المسلمين كبيرهم وإمامهم الأعظم لأنّه بمنزلة الناطق محمّد ابن عبد الله، فقاتلوهم بقلوبكم، وتبرّأوا مما يعتقدونه في مولانا البار العلام، العليّ الأعلى حاكم الحكّام، سبحانه وتعالى عمّا يصفون، ويجعلونه تحت الشكليّة والبشريّة، تعالت قدرة مولانا وتنزّه لاهوته عمّا يصفون.

ولهؤلاء الخمسة الجسمانيّة الموجودة الظاهرة الشرعيّة لإقامة دعوة التوحيد خمسة روحانيّة موجودة لإقامة دعوة التوحيد، فأولهم وأعظمهم فضلاً ذو معة، وبعده ذو مصّة، وبعده الكلمة والجنّاحان، وهما المعروفان بالسابق والتالي، لكن السابق الجسمانيّ ليس هو كالسابق الروحانيّ النورانيّ، لأنّ السابق الحقيقيّ هو الإمام الأعظم، وهو ذو معة الذي نصبه المولى جلّ ذكره هادياً لعبيده، وباباً لعبادته وتوحيده، والأربعة من قبله كلّ واحد منهم يقع عليه اسم الإمامة بما هو مقدّم على المستجيبين، وإمام لهم إلى معرفة مولانا ربّ العالمين^{١٦}، بواسطة إمامهم أجمعين الذي هو العقل الكلّيّ ذو معة^{١٧} قائم بأموهم، وهو يرّي الدعاة بالمعرفة والحلم، ويرويّ المستجيبين بالرضا والعلم، منه يأخذون العلم، وإليه يرجعون في الخوف والسلم، لأنّه الوسيلة إلى رحمة مولانا سبحانه، والباب الذي يدخلون منه إلى توحيد مولانا سبحانه، والمؤدّب الذي يتأدّبون به آداب التوحيد، وعبادة مولانا المبدئيّ المعيد، الفاعل لما يريد، سبحانه وتعالى عمّا يصفون.

^{١٦} + سبحانه، س.

^{١٧} ذو معة: - س.

وليس لأحد من الحدود ان يؤلف كتاباً، ولا يقرأ على من استجاب، إلا بأمر من نذب إلهاديتهم، ونصب لإمامتهم، فإن قرأ عليهم كتاباً بغير أمر، فقد عصى القارئ والمستمعون جميعاً، لأن الإمام ينطق بتأييد مولانا جلّ ذكره روحانياً بلا واسطة، والدعاة يتكلمون من علمه نعليماً مشافهة؛ فإذا عملوا^{١٨} شيئاً بغير أمر كان بالرأي والقياس؛ وأول من عمل برأيه، وقاس العلم بهوائه، إبليس فاسقط من مرتبته، وأخرج من دعوته ومنزلته، ومن اطاع إبليس كان من حزبه وشيعته، ومن كان من الحدود طائعاً لإمامه سامعاً منه جميع ما يؤيده من تأييد مولانا سبحانه وتعالى كان من الملائكة المقرّين العالين. وكان إمام من استجاب على بده ومعلمهم يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحلّل لهم الطّيّبات ما حلّله مولانا سبحانه، ويحرّم عليهم الخبائث وعبادة المعدومات والعواث، ويحثّهم على توحيد مولانا جلّ ذكره وعبادته التي هي نهاية كلّ نهاية. ومثل الحدود مثل أئمة المساجد الذي كلّ واحد منهم إمام في مسجده وشارته، والهادي مثل الإمام الأعظم الذي يصلي يوم الجمعة بجميع العالمين كافّة، ويجهر بالقراءة في الصلاة ما لا يقدر يجهرها أحد من أئمة المساجد، وينقص من الصلاة ركعتين ما ليس لأحد من أئمة المساجد ان يفعله، وكذلك الخطيب فكانوا أئمة المساجد متّبعين له صامتين عند خطبته، مصليّين وراءه، والخطيب إمامهم كلّهم، من تكلم عند خطبته أو التفت إلى ورائه لم يجد فضل الجمعة وانقطعت صلاته؛ وإن صلى أحد في مسجده يوم الجمعة ولم يمحض يصلي خلف الإمام الذي هو الخطيب، كان عاصياً لله، مخالفاً لما يعتقده، إذ كان بظهور الخطيب فوق المنبر تعطيل جميع المساجد والأئمة بها، لأنّ له آيات

بَيِّنَات ما ليس لأحد منهم أجمعين، والمؤذّنون في جميع المساجد يكونوا أعلى من الإمام عند الأذان غير يوم الجمعة، فإنّ المؤذّنين يكونوا قدّام الإمام صفّاً واحداً، والإمام أعلى منهم بإثنتا عشرة درجة، ويكونوا قياماً وهو جالس على المنبر ويده اليمين على قائم سيفه.

كذلك جميع الدعاة أئمة من استجاب على أيديهم، حتّى إذا حضروا عند قائمهم وهاديهم، لا يجوز لأحد منهم ينطق في الدعوة التي تمثّلها الأذان إلّا من تحت أمره ونهيه، وهو جالس على المنبر، وهو تمثّل على مادّته وفضيلته على الإثنتا عشرة حجة، وهو يكون متقلداً بالسيف، وهو دليل على تأييد مولانا سبحانه ما ليس لأحد منهم، ويظهر القراءة جهراً، وهو دليل على كشفه علم الحقيقة ما لا يجوز لأحد منهم يكشفها وهو يكشفها، ويسقط من الصلاة ركعتين، وهو دليل على ما يأتي به من اسقاط الناطق والأساس ما لا يقدر أحد من الحدود بفعله وهو يفعله، وهو فوق المنبر يكون متوجّهاً إلى العالم دليل على قيامه على جميع العالمين بالتأييد والسيف من العلى؛ وإن صلّى يكون متوجّهاً إلى المحراب دليل على توجهه إلى سلطان مولانا سبحانه طالباً رحمته، ولا يقرأ في كلّ^{١٩} جمعة غير السورتين^{٢٠} المعروفتين بالمنافقين والجمعة دليل على أنّه يقوم في كلّ سبعة أدوار وتكون دعوته شيئاً واحداً، وأوّل الدعوة التبرّي من زخرف النواميس الذي هو نفس النفاق والشرك، والآخر السعي إلى عبادة مولانا جلّ ذكره والاجتماع على توحيده، وفي آخر قراءته يكون القنوت^{٢١}، دليل على عبادة مولانا في السرّ، كما يعبدونه في الجهر، كيما لا تكون عبادتهم نفاقاً ورياء

^{١٩} + يوم، ز.

^{٢٠} السورتين: الصورتين، ض ط ظ ف ل.

^{٢١} + وهو، من ض ط ظ غ ف ل، ن.

للناس، والركوع من وجه واحد دليل على استماعه التأييد، والانحناء هو القبول والتخضع حتى يعي التأييد بكماله، ثم قيامه دليل على إقامة دعوته روحانياً بغير تكليف، والسجدتان دليل على عبادة مولانا في مقام الناسوت، وعبادته بحقيقة اللاهوت، والجلوس بينهما عند التشهد دليل على ما يظهره بين الحالتين من الوقار والسكون، والجلوس عند التسليم دليل على ما يكون في وقته من راحة النفوس من التكاليفات والشرعيات، ولا يلزم الناس في ذلك الوقت غير عبادة مولانا جلّ ذكره وتوحيده، والإقرار بقائم الزمان وحدوده الذين آيد بهم عباده الصالحين، وملائكته الحافظين من الشريعتين، ثم يسلم على اليمين والشمال دليل على تسليمه جميع أموره إلى بارئ البرايا أجمعين، ويكثر من الحول والقوة إليه، ويقرّ بأن جميع ما عمله بتأييد مولانا سبحانه وقوة سلطانه، وأنه كسائر عبيده تحت الضعف والعجز، وإثما فضله عليهم بالإمامة والتأييد منه.

فهذه الخمسة أشكال الخمسة موجودة مزدوجة متضادة واحدة للدين ودعوة التوحيد، والأخرى للدنيا ودعوة التلحيد، ومولانا سبحانه منزّه عن حدود الدين والدنيا، لا يدخل في الأوهام والخواطر، سبحانه وتعالى عما يصفون والحمد والشكر له وحده، وهو حسبنا ونعم النصير المعين.

وكتبت مسودتها في شهر جمادى الآخر، الثاني من سنة عبد مولانا جلّ ذكره ومملوكه حمزة ابن عليّ ابن أحمد هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين بسيف مولانا وشدة سلطانه وحده لا شريك له. تمت.

[١٨] الموسومة برسالة النساء الكبيرة

توكلت على مولانا البار العلام، العليّ الأعلى على جميع الأنام، جلّ ذكره عن وصف الواصفين وإدراك الأنام. حروف بسم الله الرحمن الرحيم حدود عبده الإمام، سبحان من أظهر حكمته فاعجز بريته، الظاهر لنا بصورنا، نائساً لنا واطمأئنة لعقولنا، فخاطبنا بنا حكمة بالغة، وآية معجزة؛ استتر وقت شاء، وظهر كما بشاء، لا معارضة لحكمه، ولا رادّ لقضاه، جلّ وعزّ عن ذلك، ولا معبود سواه، وسلامه وصلواته، ورضوانه وتحياته، على من اقيم للحقّ فبثّ التوحيد مطلقاً، وسدق في القول واثقاً، واثني على حدوده من بعده السلام والرحمة، الأقرب بالأقرب المبلغين عنه توحيد مولانا جلّ ذكره، المترجمين عمّا امروا به عن المولى جلّ اسمه ولا معبود سواه. لما خفي الأمر اخفيناه، ولما ظهر أظهرناه، لأنّ العبد مع مولاه مؤتمراً لما امر به منته عمّا نهى عنه.

و أنتنّ معاصر الموحّدات لمولانا جلّ وعزّ وحدثنّ مولاكُنّ من حيث امركنّ، فستر توحيده وقت شاء وأظهره كما شاء، إذ كانت له المشيئة، «لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» [٢٧/٢١]؛ ولا يجب لكنّ معاصر الموحّدات ان تخفين ما أظهره مولاكُنّ، ولا تخالفن ما امركنّ به فتشركن به وأنتنّ لا تعلمن. ألم تسمعن في مجالسكنّ بأنّ الشرك أخفى من ديب النملة السوداء على المسح الأسود في الليلة الظلماء؟ فتفكرنّ معاصر الموحّدات فيما تقدّم من مجالسكنّ تصيين فيه حديث وقتكنّ، الوصيّة لكنّ بالتبادر إلى ما دعيّتنّ إليه من توحيد مولاكُنّ على يد من نصب لكنّ، فمن قالت منكنّ آتني وحدثت المولى وما زلت عن توحيده، ولا حاجة لي بالواسطة، فقد خفي عنها طريق الحقّ. ألم

تسمعن في مجالسكن مجالس الحكمة حديث الشمعة بأنها كاملة على التوحيد، وأنها إذا تفرقت آلاتها لم تقم شمعة كاملة، يقال للشمع وحده شمع، وللقطن وحده فطن، وللنار وحدها نار، وللحسكة وحدها حسكة، وزال عنها اسم الشمعة، فإذا اجتمعت آلاتها الشمع والقطن والنار والحسكة، فحينئذ يقال لها شمعة كاملة. فاعرفن معاشر الموحّدات لم ضربت لكنّ هذه الأمثال بأنّ لا تقوم لكنّ معرفة التوحيد إلّا بجميع حدود الدين. ألم ينطق مجالسكن بأنّ القرآن شخص قائم؟ إذا اجتمعت سورة وأعشاره وأخماسه وآياته قيل له قرآن كامل، وإذا تفرقت سورة وآياته لا يقال له قرآن كامل، وهو على الكمال على الإمام الذي هو عبد مولانا جلّ ذكره، وقيل أنّه كلام الله، والله هاهنا لاهوت مولانا الذي لا يحدّ ولا يدرك، وإنّما اظهر لنا الناسوت رفقا بنا وإطمأنّة لقلوبنا، لأنّ ليس في طاقتنا مقابلة اللاهوت؛ ومعنى القرآن كلام الله بمعنى أنّ الإمام من قبل المولى جلّ وعزّ، فدلّ بذلك أنّه لا يصل إلى معرفة المولى جلّ ثناؤه أو يطاع ما امر به وينتهي عمّا ينهى عنه، لأنّ لا يجوز لنا ان نتخيّر على المولى جلّ وعزّ ولا نقل لا لِم ولا كيف، وإنّما يجب علينا السمع والطاعة لما يأمرنا به؛ هذا واجب لنا ان نعمله مع عبده، فلا بال مع أوامره الظاهرة، فمن ظنّ أنّه يوحد مولانا جلّ ذكره ولا يقبل من أوامره الظاهرة، فقد ظنّ عجزاً.

ونرجع إلى ما تلا علينا في المجلس، لأنّه لا يجوز لنا ان نجيب شخصاً ولا نقبل من كلامه، وأنّ نعلمن با سوحدات أنّ المجلس نطق قارئه محذراً مما يرد بعده ومبشراً بما يأتي من بعد ذلك: سيطلع على منبري هذا تيس من تيوس بني أميّة، ويقوم من بعده فتى ثقيف، آكل أموال الأيتام، والمتبرّي من دين الرحمن، ويقوم الثالث فارغاً من الدين

من غير أهل الدعوة صفراً من العلم، ثم تكون فترة وحيرة، ويقوم بعد ذلك الحقّ غريباً ويقوم به غريب؛ فنظرنا إلى قوله: تيس من تيوس بني أمية، فوجدناه عبد العزيز ابن محمد، ونظرنا إلى قوله: فتى ثقيف آكل أموال الأيتام، والمتبري من دين الرحمن، فوجدناه مالك ابن سعيد، ثم نظرنا إلى قوله: يقوم الثالث فارغاً من الدين، متبرئاً من الدعوة صفراً من العلم، فعلمنا أنه أحمد ابن العوام، إذ كان اشترط عليه مولانا جلّ اسمه أنه لا يتكلّم في الدعوة، وأنه لا يعرف فيها شيئاً ووجدناه صفراً من علومها؛ وانقطعت المجالس ووقعت الحيرة، وانعكست الأمة، واخترعوا الأقاويل الباطلة إلى أن بلغ الكتاب أجله، وجاء الوعد المعلوم، وظهر ما كان مكتوماً، ووحد المولى من وحدته على يد من اختاره وجعله لذلك أهلاً، فآظهره وستره، فآظهرناه عند آظهاره، وسترناه عند استتاره، غير معارضين لشيء من ذلك، بل طائعين مسلمين. ثم ظهر بعد ذلك فلم يكن منا اعتراض ولا تأوّل ولا ذلك برأينا ولا بقياسنا، واستدللنا بالعلم أن استتار ذلك لقبح أعمالكم، وكثرة اعتراضكم، وارتكابكم الاختيارات، وليس لنا ذلك بل تفضّل من المولى جلّ وعزّ، فآظهر لنا ذلك على يد من تقدّم آظهاره على يده، ولم يغيّر لنا الشخص، فلم نأثم بسكوتنا، إذ كانت نيّاتنا صافية والخاطر متوجّهاً إلى أوامره، فوجب علينا التوجّه حيث وجّهنا بلا اعتراض ولا اختيار، ولا لِم ولا كيف.

فتدبّر معاشر الموحّدات ما تسمعهنّ وقابلوه منكنّ بعقل رصين، ولبّ حصين، فما يرضى منكنّ بالتقصير، فقد بلغتْ النهاية، فإيّاكنّ أن تصرنّ آية. ألم تسمعنّ أيتها الموحّدات أن المجلس نطق قارئه بأن هذا الذي تسمعهنّ هو الباطن، والذي في أيديكنّ مثل كتاب الدعائم

مختصر الآثار والاقتصار هو الظاهر؟ فافهم ما اشار لكن^١ به، إنما اراد بالظاهر الناطق، وبالباطن الأساس، وقال لكن: سيأتي بعد ذلك وقت بصير باطنكن ظاهراً، وبصير له باطن، وهو باطن الباطن، ويضمحل الظاهر الذي في أيديكن. فافهم ما قال لكن، أليس قد ترك لكن الباطن ظاهراً؟ فأوراك أن الأساس قد انتقضت مرتبته المستورة، وقد صارت في وقتنا هذا منزلته كمنزلة الناطق؛ من أجل ذلك فرئ السجل المكرم من الحضرة المقدسة، أن المتختم في يمينه والمتختم في شماله^٢ عند مولانا بمنزلة واحدة. أليس المتختم في شماله الناطق وأصحابه، والمتختم في اليمين الأساس وأصحابه؟ أفترض ما خرج من الحضرة المطهرة ولا تسقطونه، ولا تقرن^٣ به، فلا تدعوا الإيمان إن كان ذلك، وأعوذ بالمولى منه؟ ألم تسمعن ما نلا في السجل المكرم أيضاً بالنهي عن تقبيل الأرض بين يدي مولانا جل ذكره؟ ألم تعلمن أن الأرض هي الأساس وأن التقبيل اخذ علمه؟ وقد نهاكن مولاكن عن ذلك فاقبلن، وإياكن المخالفة فتهلكن. ألم ينطق الكتاب بالنهي عن السجود للشمس والقمر بقوله: «لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ، وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ» [٣٧/٤١]؟ أليس السجود الطاعة، فكيف يجوز لمن يطيع الأساس في وقتنا هذا؟ ألم ينطق مجلسكن بهذا؟ وبذلك نطق سجل المولى المقراً على رؤوس الكافة: ذهب أمس بما فيه، وجاء اليوم بما يقتضيه، وغداً أفلا تظن أنك توافيه؟ والمجلس يقول: لا تلتفتوا إلى أمس، ولا تنتظروا غداً، وعليكم بيومكم هذا فعنه تسألون. ألم يقل المجلس لكن: لا يجوز للمصلي ان يلتفت عن يمينه ولا عن

^١ في شماله: في الشمال، س.

^٢ تقرن: تقرون، س ش ط ع ف ق ك م ن ؛ تقرن: غ.

شماله، ولا يرفع رأسه ولا يلتفت إلى وراء ظهره، ولا يكون نظره إلا موضع سجوده؟ واعلموا أن الصلاة هي الصلة بالمولى، والالتفات عن يمينه هو الرجوع إلى حدّ الأساس، والالتفات عن شماله مشيرة إلى حدّ الناطق، ورفع رأسه برجع إلى العدم، والالتفات وراء ظهره برجع إلى القهقري، والنظر موضع سجوده فهو ليومه وعصره وزمانه. فأيش تريدون أبين من هذا لو تدبرتموه؟ ألم يقل لكنّ بأنّ الطهر حدّين الغسل والمسح؟ فأما المسح فهو دليل على الإقرار بمن تقدّم لا غير، وأما الغسل فهو دليل على الطاعة لمولى عصركنّ وزمانكنّ، فتيقظن عن غفلتكنّ وارجعن إلى حقائق دينكنّ، واقبلن ما قاله مولائكنّ، وإياكنّ ارتكاب الهوى، فما هلك من هلك إلا من أجل ذلك.

فانظروا^٣ يا موحدّات ما كشفه المولى لكنّ شفقة عليكنّ، وحنواً لكنّ. أفترى أنّه يريد جاهكنّ أو مالكنّ؟ «مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا» [٤١/٤٦]. أليس المسلمون للناطق، والمؤمنون للأساس؟ ألم نسمّى عبد الرحيم ابن إلياس وليّ عهد المسلمين؟ ألم بيّن لكنّ أنّه الناطق؟ ألم بيّن لكنّ أنّ أبا هشام هو الأساس، إذ صيّره وليّ عهد المؤمنين؟ فقد بيّنها لكنّ أنّهما محمّد وعليّ، فلا يجوز لكنّ ان تطعن أحداً منهما، وقد نهى الدين عنهما. ألم تروا أنّ المولى جلّ وعزّ قد ملكهما الدنيا؟ أليس أشار لكنّ بأنّهما دنيان القدر، لأنّ الدنيا سميت دنيا لأنّها دنية، وإنّ هذين الشخصين بتزيّاً بزّيّ المولى جلّ وعزّ، وقد حصلا ضدّين؟ فكيف تجوز عبادتهما في وقتنا هذا، إلاّ ان يريد المولى جلّ وعزّ ان يجعل توحيدّه جارئاً على يد من يشاء، ويسمّيه بما يشاء؟ أيجوز ان يعترض عليه معترض؟ فمن اطاع ذلك كان موحدّاً، ومن

^٣ فانظروا: فانظرن، غ.

عصاه كان معانداً. أتفرون من شيء قضاه المولى جلّ وعزّ؟ ألم تسمعن في مجالسكن أنّ من صبر على قضاء الله عبر به قضاء الله وهو مأجور، ومن جزع من قضاء الله عبر به قضاء الله وهو مأثوم؟ فإذا كان ولا بدّ من عبور قضاء الله عليه رضي أو سخط، فكان الواجب ان يصبر على عبوره فيكون محموداً على ذلك.

ألم تعلمن يا سوحدات انكن كتبتن على أنفسكن وثائق رفعت في ظاهر الأمر لعلام السرائر والضمائر، ثقلن فيها باتكن سلّمتن أرواحكن وأموالكن وأولادكن ولحمنكن ودمكن لمولانا الحاكم سبحانه، راضيات بحكمه عليكن؟ أفترى انكن اقررتن واشهدتن على أنفسكن بما ليس في قلوبكن؟ فقد دلّ على انكن اضمرتن أنّه لا يعلم ما اخفيتن في صدوركن، جلّ ثناء المولى وتعس معتقدوا ذلك. وإنكن إذا علمتن أنّه لعلام الغيوب، فيجب عليكن ان لا تخالفن، لأنكن سلّمتن جميع أموركن إلى المولى الكريم، فما اعتراضكن فيما حلّ بكن، وإياكن ان تظنّوا بمولاكن ظنّ السوء، فتدور عليكن دائرة السوء، إلّا أنّه لا يخافن⁴ أحدكن إلّا ذنبه، ولا يرجو إلّا ربه.

ألم ينطق المجلس بالثلاث محن حين بقول المؤمن في الأولة: هذه مهلكتي، فينجو منها، ثمّ تأتي المحنة الثانية فيقول: هذه مهلكتي لا محالة، ثمّ تأتي الثالثة فتكون هنيهة، وهذا المؤمن الذي بفرع من الحن هم الذين وقع عليهم الإيمان اسماً على الحجاز لا على الحقيقة، والمؤمن الحقيقيّ هو الموحد، والموحد الحقيقيّ فقد سلّم جميع أموره إلى مولاه، فما يخاف شيئاً من الحن. أليس المحنة الثالثة كانت على النصارى واليهود؟ ألم تعلمن انّ اليهود هم المخالفون أهل الظاهر، وإنّ النصارى

⁴ لا يخافن: لا يخاف، س ض.

هم أهل الباطن الواقفون مع اللعين صاحب الباطن؟ فتنبّهن رحمكّن المولى وتلافين قلوبكنّ، والرجوع إلى الحقّ خير من التماذي على الباطل.

وهذه وصيّة امرت بكتبتها واعراضها، فاعرضت وصحّت واطلقت لمن لحقته منّي تربيّة في الدين حسبما بحنّ المرّي على من ربّاه، وموعظة لمن اتّعظ، فمن قبل الوصيّة والموعظة فلنفسه وبقي على حالته في الدين، ومن لم يقبلها خسر آخرته، وكتب اسمه في جملة المرتدّين. ورفع إلى المولى في ظاهر ما اظهر لنا سبحانه، فهو عالم الخفايا والأسرار، وللمولى بعد ذلك رسل كثيرة في الدين يرسلهم كما يشاء، وإنّما قصد بذلك على يدي رفقاً بمن اتّصل إليه وجلالة اهمّ وشرفاً وعزّاً. والحمد والشكر للمولى وحده، لا شريك له وبه استعين في كلّ الأمور.

رسالة من هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف مولانا سبجانه إلى أصحاب نشكين المعتقلين.

توكلت على مولانا الغفور البار، حاكم الحكام وهو العزيز نزار، العليّ الأعلى وهو المعزّ القهار، جلّ ذكره عن وصف كلّ ملك جبّار؛ بسم الله الرحمن الرحيم حدود عبده المختار.

من عبد مولانا الحاكم الأحّد، الفرد الصمد، الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، المنزّه عن الأزواج والعدد، ومملوكه حمزة ابن عليّ^١ ابن أحمد، هادي المستجيبين، وإمام الموحّدين، وصفيّ بارئ العالمين، المنتقم من الكفّار والمشركين، بقدره مولانا جلّ ذكره، وبسيف قمته، وحوله وقوّته، والابرار من حدود دعوته، جلّ ذكره وعزّ اسمه، ولا معبود سواه.

إلى معاند ومن معه في الاعتقال، المصايين من عالم الضلال. اعلّموا هداكم المولى إلى الحقائق، وجنبكم عن الطوارق والبوائق، وعرفكم في وقتنا هذا شخصي الأساس والناطق، وصورتي التالي والسابق، ليظهر لكم توحيد مولانا الخالق الرازق، وإن كان مولانا جلّ ذكره لا يقع عليه اسم، ولا يتشخّص بجسم، بل ينظر إليه كلّ إنسان من حيث هو، ومبلغ منتهى عقله سبحانه لاهوته المحجوب عنّا، وعزّ ناسوته المظهر لنا؛ ظهر لخلقه كخلقه بخلقه^٢ من حيث خلقه، وهو لا يدخل في الوهم، ولا يعرف بالخاطر والفهم، سبجانه وتعالى عمّا يقولون المشركون به والمحددون فيه علواً كبيراً.

^١ ابن عليّ: - ص.

^٢ من ص.

أما بعد. فإنه قد وصل إليّ رقعة من أبي القاسم مبارك ابن عليّ الداعي أيده المولى بطاعته، بشكركم فيها، وذكر أنّه التقى بولد معاند وغلّامه حرسهما المولى، ومعهما رقعة بالسؤال عنيّ، وتذكّارهم للحضرة اللاهوتية التي لا تحتاج إلى تذكّرة، ولا تخفى عنها مخبرة. فكتب إليكم هذه الأحرف لتقفوا عليها، وتسكنوا إلى دقائق معانيها، وتحققوا من نور الإمامة وهدايتها، أنّها لا تنقسم في شخصين في وقت واحد، إذ كانت الإمامة نوراً كلياً شعشعائياً، لا بتجزأ ولا بدنسه مدّ، ولا بغيره ضدّ، ولو كان في العالمين شيء أفضل من الإمامة لكان المولى جلّ ذكره في ظاهر الأمر نسمّى به؛ فلمّا لم يظهر الناسوت إلّا باسم الإمامة علمنا أنّه أجلّ أسماء المولى جلّت قدرته، وإن كان الإمام أفضل عبّده وأعلامه وهو خليفته والهادي إلى عبادته.

وما منكم أحد إلّا وقد نصحته بحسب الهداية إلى دعوته، فمنكم من استجاب ونكث، مثل عليّ ابن أحمد الحبال الذي كان مأذوناً لي، وعلى يده استجاب شتكين الدرزيّ، ومثل العجميّ والأحول وخطلخ ماجان^٣، وأشباههم ممن كتبنا عليهم الميثاق، وأباعوا الديانة في الأسواق، ومالوا إلى الشهوات والأعواق، فاخذ مولانا جلّ ذكره منهم القصاص بالبراق، «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ» [٧٦/٤٣]. وأمّا أنت يا معاند وأبو منصور البرذعيّ وأبو جعفر الحبال، فما منكم أحد إلّا وقد دعوته إلى توحيد مولانا سبحانه، فايتم ذلك إلّا أبو جعفر الحبال، فإنه كان قد اجاب إلى مبارك ابن عليّ الداعي أيده المولى، والذي منعه ولده عليّ قد كان ثقتي بمعرفتي ديانته وما هو عليه، فالمولى بعينه ويسدّده؛ فأما أنتم فملتّم إلى الخطام الفاتية، ولقّبتموه بسيد

^٣ ماجان: ماخان، م.

الهاديين الناجية، وهذا نفس الكفر والشرك؛ فاسأل المولى جلّت قدرته^٤ أن لا يؤاخذكم، ويسمع لكم بما سلف من ذنوبكم. وقد سمعت أنت يا معاند، ومن معك من العكاويين الغطارس، مخاطبة المولى جلّت قدرته في ظاهر الأمر، لا تزيدوا الفتن، أنا أكفيكم؛ فلما جئتموني ونصحتكم، فذكرت لي أنك لا تعود إلى شيء منها لما سمعته من المولى جلّ ذكره، وقلت لك ولمن حضر بأن لا يقدر فائم الزمان بقيم القيامة على أهل الكفر والطغيان، إلا بسيف مولانا وقوته في العيان، وبينت لكم أنكم نهلكوا نفوسكم وتحرقوها بالنار، ويبلغ دخانكم إلى المستجيبين الأخيار. وكانت هذه المخاطبة بيني وبينكم في الليلة التي كانت صبحتها الكائنة، فيا عجباً كلّ العجب، ولا عجب من قدرة مولانا جلّ ذكره فينا وفيكم، وقد زهق الباطل، وامطر على العالم السحاب الهاتل، بالعلم الروحاني الكامل، وقد اعزّ من شاء واذلّ من شاء، «مَنْ يَبْدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» [٨٨/٢٣]، وهو «عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» [٢٠/٢].

قد كنتم يوم الكائنة زهاء عن خمس مائة رجل بالسلاح الشاكّ، وأنتم عند الحرم، فقتل منكم نحو أربعين رجلاً وهرب من هرب، ولو لا رحمة مولانا جلّ ذكره عليكم لم يتخلّص منكم أحد، ومع هذا لم تقتلوا أحداً من الأعداء، ولم نجاهدوا في الشدة والشقاء، كما كنتم تظهرون السبّ عند النعمة والرخاء؛ وقد بلغ دخانكم إلينا كما ذكرت لكم من قبل أن يكون ذلك بتأييد مولانا جلّ ذكره، فله الحمد والشكر وحده. فلما كان في اليوم الثاني، وهو يوم الخميس، لم يبق من العساكر مشرقي ولا مغربي ولا عجمي ولا عربي إلا وركب من كان

^٤ جلّت قدرته: - ز س.

فارساً، وشدة عليه من كان راجلاً، كل يطلب دماءنا، ومعهم النفط والنار، والسلام ونقب الجدار، ولم يكن معي في ذلك اليوم غير اثنا عشر نفرًا منهم خمسة لم يصلحوا للقتال، فقتلنا من المشركين ثلاثة نفر وجرحنا منهم خلقاً عظيماً لا يحصى بالنشاب، وما غلبناهم بقوتنا ولكن بقوة مولانا سبحانه هلكوا، وسلطانهم سيهلكوا. وقد سمعتم ما جرى من اعتزازنا في الخندق إلى حين خروجنا منه.

والآن فتأييد مولانا سبحانه واصل إليّ، ورحمته وأفضاله ظاهرة وباطنة عليّ، وجميع أصحابي المستجيبين عزيزين مكرّمين، وفي الشرطة والولاية وعند أصحاب السيارات مقضيون الحوائج دون سائر العالمين، ورسلي واصله بالرسائل والوثائق إلى الحضرة اللاهوتية التي لا تخفى عنها خافية، لا في السر ولا في العلانية. وقد اوعدني مولانا جلّت قدرته في ظاهر الأمر مضافاً إلى مواعيده الحقيقية التأييدية، وهو منجز مواعيده وقت يشاء كيف يشاء بلا تقدير عليه، وأنا إن شاء مولانا جلّ ذكره اذكركم للحضرة اللاهوتية، وإن كان ما يخفى عنها شيء من أحوالكم، لكن ابلغ البشرية في هذا اجابة سؤالكم. فابشروا واعلموا أنّ الفرج قريب أسرع من لح البصر، وسيعلموا المرتدون المنافقون لمن عقبي الدار، والسلام عليكم أجمعين ورحمة المولى وبركاته.

وكتب في شهر شعبان الثاني من سنة عبد مولانا جلّ ذكره وصفيّه حمزة ابن عليّ ابن أحمد هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف مولانا جلّ ذكره وشدة سلطانه، والحمد لمولانا وحده في السراء والضراء، والشدة والرخاء، وهو حسبي ونعم النصير المعين.

^٤ + ما، ص.

^٦ يشاء: شاء، م غ ك.

توكلت على مولانا علينا سلامه ورحمته، وبه استعين في جميع الأمور، «علّ علّة العلل، صفات العلّة بسم الله الرحمن الرحيم. من عبد مولانا بالحقيقة، وإله الأزلية، الواحد الصمد، الحاكم المنفرد، جلّ ذكره وعزّ اسمه، ولا معبود سواه، ومملوكه حمزة ابن عليّ ابن أحمد هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين والمنافقين والناكثين، سيف مولانا أمير المؤمنين، جلّ ذكره وشدة سلطانه وحده، لا نستعين بغيره ولا نرجو رحمة أحد سواه.

إلى أخيه وتاليه، وذو مصّة علمه وثانيه، آدم الجزئيّ الذي اجتباه بعلمه، وهدهد بحلمه، وعدّاه بسلمه، أخنوخ الأوان، وإدريس الزمان، هرمس الهرامسة، أخي وصهري، أبو إبراهيم إسماعيل ابن محمّد التميميّ الداعي، اطال المولى بقاءك، وادام عزّك وعلاك، ووقّاني فيك الأسواء، وبأغني فيك المنى، إنّه وليّ ذلك والقادر عليه.

أمّا بعد. يا أخي أبو إبراهيم أيّدك المولى بتأييده، أنّي نظرت إليك بنور مولانا جلّ ذكره، وبما أيّدني به مولانا علينا سلامه ورحمته، وما فيه من صلاح الموحّدين، وفساد المنافقين، وشدة عضد المؤمنين، فجعلتك خليفتي على سائر الدعاة والمأذونين، والنقباء والمكاسرين، وجميع الموحّدين بالحضرة الطاهرة وفي سائر جزائر الأرض وأقاليمها، واسميتك بصفوة المستجيبين، وكهف الموحّدين، وذو مصّة علم الأولين والآخرين، وجعلت لك الأمر والنهي على سائر الحدود، تولّي من شئت، وتعزل من شئت؛ فما رأيت فيه من صلاح وعملته فهو أمري، وما نهيت عنه فهو نهبي، ومن خالفك فقد خالفني، ومن اطاعك فقد

اطاعني، ومن اطاعني في دعوة مولانا جلّ ذكره وتوحيده، فقد بلغ
النهاية والغاية القصوى، و«سِدْرَةُ الْمُنتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» [١٤/٥٣-
١٥].

فاعلم ذلك واستخر مولانا جلّ ذكره، واخدم حقّ ما يجب عليك
من الخدمة، واعرف حقّ الحدود بحسب ما رسمت في كتاب الغاية
والنصيحة، وابعد المنافقين عنك وجاهدهم جهاداً مبيناً، واشكر مولانا
جلّ ذكره على ما اولاك من نعمة^١ العظيمة، وآلائه السنية، ليزيدك من
فضله ويثبتك على طاعته، أنّه وليّ ذلك والقادر عليه.
تمّ تقليد المجتبي والسلام.

^١ نعمة: نعمته، س.

الحمد لمولانا وحده لا شريك له في السراء والضراء، والشدة والرخاء. من عبد مولانا ومملوكه قائم الزمان، هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف مولانا وشدة سلطانه، إلى الشيخ الرضى سفير القدرة، فخر الموحدين، وبشير المؤمنين، وكلمتهم العليا، أبي عبد الله محمد ابن وهب القرشي الداعي، وفقه المولى وسدده.

توكلت على مولانا البار العلام، العلي الأعلى حاكم الحكام، من لا يدخل في الخواطر والأوهام، جل ذكره عن وصف الواصفين وإدراك الأنام، حروف بسم الله الرحمن الرحيم حدود عبده الإمام. من عبد مولانا الحاكم الأحد، الفرد الصمد، المنزه عن الصاحبة والولد، سبحانه وتعالى عما يصفون، ومملوكه حمزة ابن علي ابن أحمد هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين والمارقين، بسيف مولانا سبحانه وشدة سلطانه، إلى الشيخ الرضى سفير القدرة، فخر الموحدين، وبشير المؤمنين، وعماد المستجيبين، وكلمتهم العليا أبي عبد الله محمد ابن وهب القرشي الداعي.

السلام عليك، فإني احمد إليك مولانا الرازق، العلي الفاتق، الحاكم المنزه عن التالي والسابق، والأساس والناطق، المتجلي لخلقه بخلقه من حيث خلق الخالق، سبحانه لا بدرك بالأوهام، ولا يعرف بالخواطر والأفهام، وتعالى عما يشركون به الأنام، علواً كبيراً.

أما بعد. فإني نظرت^١ بنور مولانا جل ذكره وبما أيّدني من تأييده، فكشفت عن أسرارك، وما بان لي من ظواهر أخبارك، فلم يكن لي

^١ + إليك، س.

على ثمر الليالي والآيام، وفي الشدائد العظام، غير التوحيد لمولى الأنام،
الحاكم على الحكّام، والتبرئ من عبدة الأوثان والأصنام، وسدق اللهجة
في الكلام، والنثر والنظام، فعليك منّي أفضل السلام، فرفعت
درجتك، واضفت إلى منزلتك، وهي المنزلة التي كانت للشيخ المرتضى
قدّس المولى روحه؛ وأنت تسلّمت علومه وحده، وواريته في تربته
ولحده، وقد سلّمت إليك جميع كتبه التوحيدية، وجعلتك مقدّماً على
جميع الدعاة والمأذونين، والنقباء والمكاسرين، والمستجيبين الموحّدين، لا
فوقك أحد أعلى منك غير صفوة المستجيبين، وكهف الموحّدين، الشيخ
المجتبى أخنوخ الأوان وإدريس الزمان هرمس الهرامسة، أخي وصهري أبو
إبراهيم إسماعيل ابن محمّد التميمي الداعي، وقاه المولى الأسوء،
وبلّغني فيه المنى.

فاستخر مولانا سبحانه، واخدم حقّ ما يجب عليك من مذهب مولانا
جلّ ذكره، والطف بالدعاة وجميع الموحّدين، وامرهم بالمعروف وانهاهم
عن المنكر، واستحثّهم على الخدمة اللاهوتية، وامر النقباء بملازمة
خدمتك ورفع^٢ ما يكون من الأخبار إليك، وما يتجدّد بالقاهرة وأخبارها
وبمصر وأعمالها. وقد جعلت لك الأمر والنهي على سائر المستجيبين،
فمن رأيت طريقه مستقيماً ومذهبه رضيّاً حاكماً، احسن إليه وقربه
منك، وعرفني حاله، فإن كان مظلوماً نصرته، وإن كان ظالماً فهرته،
ومن حبس على جنيّة أو خطيئة وسومح بها فامض به إلى بيتك واضربه
بالعصى ضرباً وجيعاً، حتّى لا يعود إلى خطاء لا يليق بالموحّدين،
وذلك في بيتك موضعاً لا نكون فيه الأضداد؛ واجمع شمل الموحّدين،
وكن لهم في نفاسهم وأعراسهم وجنائزهم على السّنة التي سمت لهم.

^١ ورفع: وارفع، ص.

ومن رأيت من جميع الحدود والدعاة والمأذونين والنقباء فصر عن الخدمة وبان لك منه زلة، فابدله بغيره بعد ان تتبين لك جارحته بشاهدين ثقتين موحدتين بشهدان في وجهه بخطائه، فإن تاب فتب عليه بعد ان يقسم بمولانا جل ذكره انه لا يعود إلى خطاء مثله؛ وأوصهم بحفظ بعضهم بعضاً، ولا يمشي أحد منهم إلاّ ومعه شيء من السلاح وأقله سكين.

وأنت على الخدمة التي استندبتك إليها من الوقوف بالحضرة الطاهرة، والأنوار الزاهرة، والمقامات الباهرة، وتكون على رسمك الذي رسمت لك، واخذر ان تتجاوز ما رسمت لك، واستعمل السدق واخذر من الكذب والزيادة في الألفاظ والنقصان منه، فإنّ الكذب على أخيك المؤمن هو الكفر، فكيف الزيادة على ألفاظ المولى جل ذكره، وقل الحق ولا تستحي مني ولا تفزع «فما على الرسل إلاّ البلاغ المبين» [٥٤/٢٤]؛ واستعمل السدق ولو كان فيه المشقة، ولا تتقدم إلى الحضرة إلاّ بعد ان تدعوك، ولا تتكلم بحرف واحد إلاّ بعد ان تسألك عنه، وتكلم بالدعاء الذي امرتك به في تقليدك الأول، وتقول في أوله السلام خفياً غير ظاهر، منك يا مولانا السلام، وإليك يعود السلام، وأنت أحقّ بالسلام، ودعوتك هي دار السلام، تباركت وتعاليت ربنا الأعلى ذا الجلال والإكرام؛ وتتم له الدعاء إلى آخره، ولا تلج في السؤال، ولا ترفع صوتك، ولا تحرك يدك، ولا تشير بعينك، ولا ترفع رأسك عند الكلام، وقل الحق ولا تخش إلاّ ذنبك، ولا تعبد إلاّ ربك، العليّ الأعلى الحاكم الأحد، الفرد الصمد، المنزه عن الصاحبة والولد، ولا تخف عني جميع ما أنت فيه، وما يتجدد في كل يوم من أمور المستجيبين من خيرهم وشرهم، وأوصيك بهم كما أوصاني بهم

مولانا جلّ ذكره، فكن لهم أباً شقيقاً ومرتباً رفيقاً، ومولانا جلّ ذكره بنا وبهم رفيق. وكلّما يتجدّد من المواثيق والكتب والأخبار فتوصلها إلى الجارية الموسومة لقبض الرقاع، وتوصل جواباتها، وتنفذ إلى ولديّ عليّ وحسين، المأذونين في الدعوة، أيدهما المولى بوصولهما إلى الجارية، إن شاء مولانا وبه التوفيق في جميع الأمور؛ واخدم خدمة تستوجب بها الإنعام، وتنج بها من الشرك والانتقام، واشكر مولانا سبحانه وتعالى والواسطة المنعم عليك، واحفظ الإخوان، واعضدهم في السرّ والاعلان. وتقرأ كتابي هذا على جميع الدعاة والمأذونين، والنقباء والمكاسرين والموحّدين، لتقرّر عندهم منزلتك، وعلوّ درجتك، إن شاء مولانا وبه التوفيق في جميع الأمور، في الدنيا والدين، والحمد والشكر لمولانا وحده وهو حسبنا ونعم النصير المعين.

وكتب في شهر شوال الثاني من سنين عبد مولانا ومملوكه حمزة ابن عليّ ابن أحمد هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين والمارقين، بسيف مولانا جلّ ذكره وشدة سلطانه، عليه توكلت وبه استعنت، ومنه الطلب وبه استعين.

تمّ التقليد والحمد لمولانا وحده.

تقليداً ضمّن. اعلم وفقك المولى، ومنحك سبيل الهدى، واعاذك من الغي والهوى، وبشرك بما تحب وترضى، وبارك لك في هذه الفضيلة، وثبتك في هذه المنزلة الرفيعة والمرتبة الجليلة.

العلوان: من قائم الزمان هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين والمارقين، بسيف مولانا سبحانه وشدة سلطانه، ولا معبود سواه، حمزة ابن عليّ ابن أحمد.

التوقيع: إلى الشيخ المقتنى بهاء الدين، ولسان المؤمنين، وسند الموحّدين، أبي الحسن عليّ ابن أحمد السمّوقي^١ المعروف بالضيف، وفقه المولى وسدّده، الحمد لمولانا وحده في السراء والضراء، والشدة والرخاء. ينسخ في ديوان الموحّدين إن شاء مولانا وبه التوفيق، ينسخ في ديوان النقباء إن شاء مولانا وبه التوفيق، ينسخ في ديوان الموحّدين والحمد لمولانا على جميع الأحوال، ينسخ في ديوان النقباء والمشيّئة للمولى على عبيده. نوكت على مولانا الحاكم الأحّد، الفرد الصمد، المنزّه عن الأزواج والعدد، سبحانه وتعالى عن الأسماء والصفات.

من عبد مولانا سبحانه ومملوكه قائم الزمان، ومن اشار إليه الفرقان، عبد عرف مولاه^٢ ووحدّه من قبل ان يخلق الكيان، ولا الظلمة ولا النوران، ولا مكان ولا إمكان، ولا عرش ولا دخان، ولا أفلاك ولا جديدان، ولا دعاة ولا أصلان، ولا ظهور ولا كتمان، معرفة لا شبهة فيها، ومحض نور لا ظلمة تطفئها، العقل الأوّل، والإمام المفضّل، منه

مقصد التوحيد، وبه يعرف التمجيد، وبقيامه بظهر في الناس الوعيد،
هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف مولانا جلّت قدرته.
إلى رابع الحدود النفسانيين، وتالي الروحانيين، تالي السابق المفضل،
وصاحب القول المبجل، اعني بالسابق الشيخ المصطفى نظام
المستجيبين، وعزّ الموحدّين، أبا الخير سلامة ابن عبد الوهاب السامريّ
الداعي، اعزّه المولى واسعده، الشيخ المقتنى بهاء الدين، ولسان
المؤمنين، وسند الموحدّين، أبي الحسن عليّ ابن أحمد السمّوقي
الداعي. السلام عليك، فإنّي احمد إليك مولانا الذي لا مولى لنا
سواه، واشكره على سوابغ نعمه وآلائه، واعبده سرّاً وجهراً واصبر على
بلواه، فعن قريب يبلغ الكتاب أجله، والمؤمن أمله، ويرتفع الظاهر ومّله.
أما بعد. فإنّي احمد إليك مولانا جلّ ذكره الذي انعم عليك، اطال
المولى بقاءك، وادام عزّك وعلاءك، بنعمة كنت عنها غافل، واحسن
إليك فيها بما بكلّ عنه القائل، واعطاك عزّاً سانياً طائل، وجعلك من
الملائكة المقرّبين، والحدود العاليين. ومن إنعامه عليك، بما أيّدني به
سبحانه إليك، عند سماع^٣ لفظك، ومعجز تنميكك، وأحكام تأليفك،
فكأنتي نظرت إليك قديماً، وعرفتك بالذكاء والفتنة شخصاً حايماً،
فاشرقت زهرة أفاضلك، في سماء عقلك واضمارك، وفكرك وأوهامك،
وفاح نسيم زهرتك عن صحيح عقيدتك، فاستحقّيت بذلك علوّ المنزلة
ورفع الدرجة، ولم يمكن الزمان لما تقدّمت مراتب الحدود ان نقطعها،
فجعلناك الجناح الأيسر، إذ كان الأيمن قد تقدّمك، وهو سلامة ابن عبد
الوهاب، وتلك منزلة كانت مؤهّلة لك إلى يوم الوقت المعلوم، لأنّها
مرتبة التالي، ومنه بظهر الفعل إلى كلّ مستمدّ منه من بعد السابق

العاليّ، فالقوة للسابق مستورة مكتومة، والفعل للتالي بأفعال صحيحة معلومة، وليس يجري عصرنا هذا كسائر الأعصار، ولا حدوده تقاس بمن تقدّم في الأدوار، وتالينا يقوم بها أعلى من كلّ حدّ قام. فاحدم ببركة المولى في الحدّ الجليل الذي اهتلت له واستعدّ لك كأخيك الجناح الأيمن ثلاثين حدّاً دعاة ومأذونين، ونقباء ومكاسرين.

واعلم أنّ أوّل السبعة المفترضات سدى اللسان، والسدى هو الوليّ، وضده الكذب، والسدى والكذب يتشابهان في التخطيط، كذلك الضدّ يتشبه بالوليّ، لأنّ المولى جلّ اسمه لا ضدّ له؛ وكذب ثلاثة أحرف، وسدى ثلاثة أحرف، فإذا حسبناهما في حساب الجمل افترقا، لأنك تقول ك عشرون، ذ أربعة، ب إثنان، الجميع ستّة وعشرون حرفاً، وهم على إبليس وزوجته وأربع وعشرون أولادهما، فمن تبعهم خرج من التوحيد؛ والسدى: س ستون، د أربعة، ق مائة، فذلك مائة وأربعة وستون حرفاً، دليل على مائة وأربعة وستين حدّاً، يكون للإمام منها تسعة وتسعون حدّاً، كما قال: إنّ لله تسعة وتسعون اسماً، من احصاها دخل الجنة، أيّ لإمام التوحيد تسعة وتسعون داعياً من عرفهم دخل حقيقة دعوة الإمام المستجّبة بأهلها، اعني محيطة بهم، والجناح الأيمن وثلاثون حدّاً، والجناح الأيسر وثلاثون حدّاً، فذلك مائة واحد وستون حدّاً، يبقى ثلاثة حدود وهم النفسانيّة، الجواهر الثلاثة المكنونة التي فوق السابق لا تنكشف ولا تتشخص إلّا في عصر قائم الزمان، وهم الإرادة والمشيئة والكلمة، نطق المصور: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» [٨٢/٣٦]، وقال: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» [٣٠/٧٦]، وقال: «وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ» [١٩/١٠]؛ فأما الإرادة فهو ذو معة وهو قائم الزمان هادي المستجيبين، المنتقم من

المشركين، بسيف مولانا وشدة سلطانه، وأما المشيئة فهو ذو مصّة، النفس الكليّة، الحجة الصفيّة الرضيّة، الشيخ المجتبى، صفوة المستجيبين، وكهف الموحّدين، أخنوخ الأوان وإدريس الزمان، هرمس الهرامسة، أخي وصحري أبو إبراهيم إسماعيل ابن محمّد التميميّ الداعي، وفقه المولى وسدّده، واعانه وبلغني فيه المنى، وأما الكلمة، أخي الشيخ الرضى، سفير القدرة، فخر الموحّدين، وبشير المؤمنين، وعماد المستجيبين، وكلمتهم العليا، أبو عبد الله محمّد ابن وهب القرشيّ الداعي، اعانه المولى ووقفه وسدّده. فاحمد المولى جلّت قدرته، واشكره على تواتر نعمته، واكتب الميثاق على المستجيبين بضبط الحلية وأحكام الشهادة، وكن بهم رفيقاً، وعليهم شفيقاً.

فبهذا اوصاني مولانا جلّت قدرته في ظاهر الأمر، وانسخ^٤ الميثاق والرسالة من عند الشيخ سفير القدرة اللاهوتيّة، وارفع المواثيق مع من استدف لك من شيخي التوحيد وأوتاد التمجيد، الأخوين المباركين المحييين الناصحين، جزاهما المولى عني خيراً، واعرف حسن ابن هبة الرفاء، نقيب النقباء، ليكون هو وأصحابه فيما يعرض لك في المدينة من المهمّات، ولا يكون أخذك على المستجيبين خارجاً عمّا في تقليد أخيك المصطفى عزّه^٥ المولى، وسلام المولى عليك سلام رضى ومحبة، وعلى سائر الموحّدين، ورحمة المولى وبركاته.

وكتب هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف مولانا وشدة سلطانه بخطّه في يوم الجمعة، الثالث عشر خلت من شعبان، الثالث من ظهور سنينه المباركة، والمولى حسبنا وبه استعين، ونعم النصير المعين، سبحانه وحده لا شريك له.

^٤ انسخ: نسخ، ص.

^٥ عزّه: اعزّه، س.

[٢٣] مكاتبة إلى أهل الكدية البيضاء

نوكلت على مولانا وحده، المنجز لعبده الإمام الهادي وعده، إلى الكدية البيضاء، العالون أهلها.

سلام عليكم بحسن نيّاتكم، وحميد أفعالكم، سلمتم من المحنة إذ أنتم بين بديّ مصوّرين، بلطائف الأمور ومجاري الأحكام مطمئنين، ومشية المولى نافذة فكونوا راضيين مسلمين، ولا تشردوا كتبكم عني، وارسلوها إليّ على يد الشيخ سفير القدرة اللاهوتية، اعزّه المولى بي، وإن لم يعرف الرسول فليسأل المستجيبين عن حسن ابن هبة الرفاء، نقيب النقباء، تدفع إليه كتبكم، فإنّها واصله على يده، والوصاية بترك الاصغاء إلى شناعات الأوغاد، فإنّها محنة واقعة بأهلها، والسلام. وكتب قائم الزمان بخطّه، والحمد لمولانا وحده.

[٢٤] رسالة الانصناء.

من هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف مولانا إله العالمين، بتأييد المولى جلّ وعلا نطقت، ويتوفيقه فتقت، وإليه في جميع الأمور ارتجعت.

وأنتم معاشر الموحّدين بالانصناء، كثر المولى عددكم، وزكّى أعمالكم، إلى توحيد مولانا دعوتكم، الذي لا مولى لنا سواه، معلّ علة العلل، منزّه عن القدم^١ والأزل، ظهر لنا فينا جلّ عن التشبيه والمثل، إنسيّة لعقولنا، وشفقة منه علينا، سبحانه وتعالى عن الصاحبة والولد؛ اصطفاني من بين عباده، واقمني داعياً إلى توحيده في كلّ عصر وزمان، لم اعرف غيره ولم اتوجّه إلاّ إليه، سبحانه ما أعظم شأنه وأجلّ سلطانه. وأنتم المستجيبون لوحدايته، المسدّون بصمدانيته، الراضيون بقضائه ومشيّته، وأنّ مولانا سبحانه وحده لا شريك له عالم بسائركم، مطّلع على ما في ضمائركم، مجاز^٢ لكم على قدر أعمالكم. وأنتم معاشر الموحّدين نحوكم يرنو طرفي، وما عنكم من توحيد مولانا جلّ ذكره^٣ شيء مخفيّ، إلى توحيد مولانا دعوتكم، ومن خلفه حذرتكم، وبانجاز وعده بشرتكم، فكلّ أجلّ كتاب، ولكلّ مقال جواب، بالصبر جاوبتكم، وبالرضى والتسليم امرتكم، والمولى اوعدني وهو منجز مواعيده بما يشاء كما يشاء، لا معارضة لحكمه ولا رادّ لقضائه ومشيّته؛ فكأنّي بكم وجيوش الفرج قد نزلت، وأعلامه قد نشرت، ومستوراتها قد كشفت، فكونوا لذلك مستعدّين، ولمعجزاته

^١ القدم: القديم، س.^٢ مجاز: مجازي، س.

مستبشرين، تكونوا يومئذ من الفائزين، الذين «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» [٣٨/٢].

وكتب هادي المستجيبين في عشرة من جمادى الآخرة، الثالث من سنينه المباركة، والسلام عليكم ورحمة المولى وبركاته، وهو حسبي وثقتي، وبه استعين. تَمَّت.

^٣ جلّ ذكره: سبحانه، س.

^٤ ولا رادّ: ولا ردّ، س.

[٢٥] شرط الإمام صاحب الكشف

توكلت على مولانا جلّ ذكره، الحمد لمولانا الحاكم منشئ الحقّ ومؤيّد، وقامع الباطل بالحقّ ومذلّ أهله ومبدّد، ومؤيّد أوليائه وعبيده، وماحق الجحدة الكافرين وعندته، الذين شكّوا بنعمته الكاملة، وبركاته الشاملة، وموآده المترادفة المتواصلة، وصلواته على من اختاره من عبيده، القائم بكشف السرّ عن أمره ونهيه، وموضح الطريق للمستبصرين، وموهن كيد أهل الضلال الخائبين، اعني قائم الزمان وعبيده الحدود المستخدمين.

من العبد المختار إلى كافّة إخوانه الدعاة إلى توحيد المولى الإله الحاكم الجبّار، والمعدلين للقضاء بين الموحّدين الأبرار، والعرفاء الأنصار. قد وصلني، اطال المولى بقاء سادتي وإخوتي الشيوخ، أنّ الأحكام في فرائض الرضى والتسليم في سبب زيجة الموحّدين والألفة بين الإخوان والأخوات، مرتجة عليهم، وأنّ لا علم لهم بما توجبه شروط الديانة، وكيف تكون المصاحبة بينهم، فيجب ان يعلموا ساداتي أنّ شروط الرضى والتسليم ليس تجري مجرى غيرها من الزواج، لأنّ الرضى والتسليم شيء من أمور البارئ سبحانه، فمن نقضها فقد خالف أمر مولانا جلّ ذكره؛ والذي توجبه شروط الديانة أنّه إذا تسلّم إحدى الموحّدين بعض أخواته الموحّدات فيساويها بنفسه، وينصفها من جميع ما في يده، فإن اوجب الحال فرقة بينهم فأيّهم كان المتعدّي على الآخر: فإن كانت المرأة خارجة عن طاعة زوجها، وعلم أنّ فيه القوّة والإنصاف لها، وكان لا بدّ للمرأة من فرقة الرجل، فله من جميع ما تملكه النصف، إذا عرفوا الثقات تعديها عليه وانصافه لها، وإن عرفوا

الثقات أنّه «حيف عليها وخرجت من تحت ضرورة خرجت بجميع ما تملكه، وليس له معها شيء في مالها؛ وإن كانت هي المخالفة له وليس تدخل من تحت طريقته، فله النصف من جميع ما تملكه، ولو أنّه ثوبها الذي في عنقها، وإن اختار الرجل فرققتها باختياره بلا ذنب لها إليه، فلها النصف من كلّ ما يملكه من ثوب ورحل وفضّة وذهب ودوابّ، وما احاطته بده لموضع الإنصاف والعدل.

فليتحقّقوا السادة هذه المكاتبه، ويعملوا بها وبهذا الشرط، فهكذا يجري الحال بالعدل والانصاف.

والسلام عليكم، والحمد لمولانا وحده لا شريك له.

[٢٦] الرسالة التي ارسلت إلى وليّ العهد

عهد المسلمين عبد الرحيم ابن إلياس.
توكلت على أمير المؤمنين، جلّ ذكره وبه استعين، في جميع الأمور.
من عبد أمير المؤمنين، ومملوكه هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين،
بسيف أمير المؤمنين، إلى وليّ العهد عهد المسلمين وخليفة أمير المؤمنين.
أما بعد. فقد حان لوليّ العهد ان يكشف القناع ويعرف لم تسمّى
ابن عمّ أمير المؤمنين، وحاشا مولانا جلّ ذكره من الأب والابن والعمّ
والخال: «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» [١١٢/٣-٤]. وإثما
سمّاك بهذا الاسم، ولقّبك بهذا اللقب في الزمان الماضي الذي خدمت
فيه، وتولّيت عهد المسلمين وتسمّيت بزعمك بالشكليّة والقراية، فاراد
مولانا جلّ ذكره ان يعرفك منزلتك في هذا الوقت كيما تطلب العفو
عمّا مضى. والآن يجب على وليّ العهد التضرّع إلى مولانا جلّ ذكره
بان يعفو عنه ويمحى اسمه من الخطّ والمكاتبات والمحاطبات، ولا يقل
ابن عمّ أمير المؤمنين، إذا كان هو سبحانه منزّهاً عن الشبهات، ولا يقل
هو أيضاً في مخاطبة أو مكاتبة، سلام الله عليه، إذ كان الله عبده،
وأنت أوّل حرف، وسلام العبد لا يكون على المولى، بل يكون سلام
المولى على العبد، واحسان مولانا عليك قديماً وحديثاً في كلّ عصر
وزمان. وقد قلّدتك وثّبت الحجة عليك، والآن فقد استدارت الأدوار،
وطلع شمس الشموس وقمر الأقمار، ووجب زماننا هذا كشف الاستتار،
ومحض التوحيد والاظهار، وعبادة مولانا الواحد القهّار. وقد اديت
الهداية، ونصحتك بالكفاية، بان تظهر عبادة مولانا على رؤوس

الأشهاد، وتقرّ بلسانك أنّك عبده ومملوكه، ولا تتقرّب منه بنسب، بل شرفت بخدمة النسب، إذا نصحت مولاك في عبادته، وإن لم تنصح وتقرّ له بالعبودية إذ لا حسب ولا نسب، ومن قاله «خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» [١١/٢٢]. وقد اعذر الهادي، ونادى المنادي، «وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» [٥٤/٢٤]. والسلام عليك ورحمة المولى وبركاته.

تمّت الرسالة والحمد لمولانا وحده، وهو حسبي ونعم النصير المعين.

[٢٧] رسالة خمار ابن جيش السليمانى العكاوى

توكّلت على أمير المؤمنين، جلّ ذكره وبه استعين، في جميع الأمور.
من عبد أمير المؤمنين جلّ ذكره مولانا سبجانه، ومملوكه هادي
المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف أمير المؤمنين، جلّ ذكره، إلى
إبليس الأبلّاس، ومعدن الشرك والوسواس، النغل اللعين، والمسيخ
الحزين، خمار ابن جيش السليمانى العكاوى.

أمّا بعد. يا خمار إن كان اسمك في الأصل حارت إبليس لا يغرك
إمهالك في الدنيا، وما أنت عليه من كفرك وشركك وكذبك على مولانا
العزیز، علينا سلامه ورحمته، وتشبّهك بالمولى جلّ ذكره الذي «لَيْسَ
كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» [١١/٤٢]، الحاكم بذاته، المنفرد عن مبدعاته، علينا
سلامه. ثمّ تزعم بلعنّتك أنّك أخو من لا تدركه الأوهام والخواطر،
وتستمرّ بذلك على شركك، وجلبت على العالم الغبيّ المعكوس
«يَخِيلُكَ وَرَجَلُكَ» [١٧ / ٦٤]. فالحذر الحذر على نفسك ممّا أنت عليه،
وانظر لروحك قبل قيامي بالسيف على جميع المشركين وأنت أولهم.
فالحذر الحذر، واطلب العفو قبل السفر، واعلم حقّ مولانا أمير المؤمنين
جلّ ذكره وشدة سلطانه، واخش عذاب نيرانه، وارجع عمّا أنت عليه
من كفرك وشركك.

وكن أنت عوض الجواب تجيء مع رسلي وغلماني إلى معدن الدين
والتوحيد بأمر أمير المؤمنين، ونعرض عليك الإيمان بمولانا جلّ ذكره،
والإقرار بوحدةانيته، وتسأل العفو عمّا جنيت من كفرك واشركت روحك
بمولانا جلّ ذكره، ولا كرامة ولا عزاوة ولا مسرة حتّى تسأل وتتضرّع إلى

رحمة مولانا أمير المؤمنين جلّ ذكره بان يعفو عن عظيم كفرك وشركك. وإن طلبت بهذا الاسم والدعوى حطام الدنيا، فأنا أسأل مولانا جلّ ذكره ان يعطيك ما طلبته من الحطام، وإن ابیت ذلك واستكبرت، «فَاخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَاجِعٌ وَ عَلَيْكَ اللَّعْنَةُ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ» [١٥ / ٣٤ - ٣٥]، وهو يوم قيامي بالسيف على جميع المشركين؛ ثمّ امرت العبيد بضربك بالسياط واشهارك بالقاهرة المقدسة وشوارع مصر وأزقتها، فإن تبت ورجعت عن قولك وإلاّ امرت العبيد بسلخك، وحشوت سلخك تبناً، وصلبتك على باب زويلة وباب الفتوح لينظروا شيعتك ومحبيك فضيحتك عند أمير المؤمنين جلّ ذكره، ونصلح بقتلك العباد، ونعهد البلاد، ثمّ نبتدي بمن هو مثلك، فنقتلهم قتل الكلاب، وأقواماً آخرين في العذاب، حتّى يؤدّوا^٢ الجالية وهم صاغرون.

وذلك بقوة مولانا جلّ ذكره لا شريك له، وهو حسبي ونعم النصير المعين.

^٢ يؤدّوا: يؤذون، س ص ض ط ع ف ك ل م ن.

[٢٨] الرسالة المنفذة إلى القاضي

توكلت على أمير المؤمنين جلّ ذكره وبه استعين في جميع الأمور،
معلّ علة العلل، صفات العلة: بسم الله الرحمن الرحيم. من عبد أمير
المؤمنين، ومملوكه حمزة ابن عليّ ابن أحمد هادي المستجيبين، المنتقم
من المشركين، بسيف أمير المؤمنين، وشدة سلطانه ولا معبود سواه، إلى
أحمد ابن محمد ابن العوام الملقّب بقاضي القضاة.

أمّا بعد. فقد تقدّمت لنا إليك رسالة سألك عن معرفتك بنفسك،
فقصّرت عن الإجابة، فلة علم منك بالحقّ واهجاناً به. وكيف يجوز لك
ان تدّعي هذا الاسم الجليل وهو قاضي القضاة، وليس لك علم
بحقائق القضايا والأحكام؟ فقد صحّ بانك مدّع لما أنت فيه، فيجب
عليك ان تعلم نفسك وتدريبها، فإن كنت قد جهلتها فأنت فرعون
الزمان، وفعلك لاحق بعثمان ابن عفّان، فيجب عليك ان تفلح عمّا
أنت عليه، وتتّبع سير أصحابك المتقدّمين أبي بكر وعمر، وتزيل تليمة
البياض عن رأسك والعمامة والطيلسان، وتلبس دنية طويلة سوداء
بشقائك صفر طوال مدلاة على صدرك، وتلبس دراعة بلا جيب، بل
تكون مشقوقة الصدر، وتكون مرقّعة بالأحمر والأصفر والأديم الأسود
الطائفي، وتكون فصيرة عليك لتلحق في الشكل بعمر ابن الخطّاب،
ويكون لك درّة على فخذك لتقيم بها الحدود على من نجب^١ عليه،
وأنت جالس في الجامع، ويكون لك في كلّ سوق صاحب يتزايًا بزيتك
وييده درّة بقيم بها في سوقه الحدود على من وجبت عليه، مثل الزاني
والسارق والقاذف وشارب الخمر ممن هو من أهل ملّتك، وتكون تتولّى

^١ نجب: وجبت، س.

الخطبة بنفسك، وتطلع على المنبر بلا سيف تتقلد به، ويكون ممرك ومحيثك من دارك إلى الجامع وأنت ماش حافياً لتكون في ذلك لاحقاً بأصحابك المتقدمين أبي بكر وعمر.

وإياك ثم إياك ان تنظر لموحد في حكم، لا أنت ولا عادلتك، في شهادة نكاح ولا طلاق ولا وثيقة ولا عتق ولا وصية؛ ومن جلس بين يديك على حكم فتسأل عنه ان يكون موحداً فترسله إليّ مع رجالتك، لاحكم أنا عليه بحكم^٢ الشريعة الروحانية التي اطلقها أمير المؤمنين سلامه علينا^٣. فانظر لنفسك فقد اعذرتك مرة بعد أخرى وانذرتك.

وكتب في شهر ربيع الأول، الثاني من سنة عبد مولانا ومملوكه هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف مولانا أمير المؤمنين، وهو حسبي ونعم النصير المعين.

^٢ بحكم: حكم، اد.

^٣ سلامه علينا: علينا سلامه، س.

[٢٩] المناجاة مناجاة وليّ الحقّ

باسمك اللهمّ سبحانه، القديم الأزليّ عرشك، الشديد بطشك، نور
 الأنوار في كلّ مثنوى ومكان، خالق الأشياء وبارئها، ومعلّل العلل
 ومجريها. قدّوس قدّوس، يا من اقترنت له النفوس، وشهدت بأنّه قبل
 الدهور الداهية معبود، وفي الأزمان الغابرة موجود، ربّ الأنوار العلويّة،
 والعناصر الأزليّة، والعزّة الفردانيّة الصمديّة، واحديّ الذات، سرمديّ
 الثبات، مبائن للمصفات، بارئ البرايا في القدم، فاوجد ذاته لهم كما
 حكم، حكم بالحقّ فلم يدع إلى عدم، فهو الظاهر لتثبيت الحجّة على
 الناس، وهو الباطن الذي لا بدرك بالحواس. اقام قدرته في العالم الذي
 برأه، وكلّ ناظر إليه على قدر صفائه، كالناظر إلى وجهه في المراة.

سبحانه شاء فاحدثهم بلطفه خالقاً، وظهر لهم كهّم ليقع الإيمان به
 حقّاً وسدقاً، ثمّ تأنّس إليهم، فنثبت الحجّة عليهم، إذ هم يعجزون عن
 ادراك كيفيّته، ولا يبلغون بقوة عقولهم ماهيّته. فحقيق حقيق على من
 لم يصحّ له الوجود، ولا معرفة الحدود، ان يلزم الإنكار والجحود، لكنّه
 تعالى ذكره عدل، واحسن إلى الخلق فيما فعل، إذ قام فيهم ظاهراً
 موجود، والزمهم حفظ المواثيق والعهود، وعرفهم نفس العبادة من العابد
 إلى المعبود، بواسطة الإمام وطاعة الحدود.

فتعالى نورك الأزل، قبل الأزل، ومزيح العلل، ومفني الدول الأوّل،
 الذي لم يزل باطناً في ظهوره، ظاهراً فيما بطن، يقوم بناسوته في كلّ
 عصر وزمان، ليس بمحصور في الناسوت، فيغيّب عنه علم الملكوت،
 لكنّه بتجلّي ويتدانى ولا يتدلّى، ظهوره من غير زوال ولا تنقل، وغيبته
 من غير حركة ولا تقلقل، بل ظهوره بالشياء اقباله عليه، وغيبته به توفية

منه إليه.

فتعالى بديع العقل والأجناس، المكوّن بأمره الهيولي والأشخاص،
وخالقها وبارئها، ومحرّكها إلى أغراضها ومجريها، القائم بالناسوت
بالعجز حيناً ثمّ بالقدرة، الموحى إلى كلّ معلول منه أمره، الجاعل لكلّ
علّة منه مقاماً معلوماً، ورسماً مرسومًا، بسّج في دائرته، ويدور على مركز
درايته، ولا يخرج من أفق رايته^١، بطيعه في فعله، ويسبّحه بعقله.
سبوحاً له سبوحاً، منزّه عن الضدّ والأنداد سبوحاً، لا يحيط به رسم،
ولا ينطلق عليه اسم، ولا ينحصر في العلم، ولا يتصوّر في الوهم، بل
ينتهي المخلوق من حيث هو إلى مثله، ويهجم به الطلب إلى جنسه
وشكله. وهل يرى الناظر في النور إلّا بمثل ما يرى فيه من الكثافة، أم
هل يدرك الكثيف للطيف إلّا بمادّة من اللطافة؟

فاستبشروا معاشر الموحّدين بما امدكم به مولانا جلّ ذكره على بد وليّ
زمانكم بتأييد من لطيف حكمته، واحمدوه على ما نشر عليكم من ظلّ
رحمته، إذ اوصلكم وهداكم إلى ولاية وليّه ومعرفته، فاعملوا بطاعته،
وتمسّكوا بمحبّته؛ واعلموا انكم عبيده في قبضته، وهو ربّ العرش
مولاكم، بعلم سرّكم ونجواكم، وينظر إلى أعمالكم ويراكم، فاجتنبوه في
السّر والجهر، إنّه عليم بكم ذو خبر. فقد فاز منكم من كان له وليّاً،
وبعهده وميثاقه وقيّاً، وبحكمه رضياً: أولئك يدخلون الجنّة ولا يظلمون
شيئاً؛ وأمّا من لاذ بحرمة، وانفرد بكتمان سرّه، فقد فاز بنائله وبرّه،
وهو^٢ صاحب العزّة والنصرة، ومالك القدرة، ومفني الفقر والعسرة،
والمستولي على الكرة، مراراً غير مرّة، ومجلي حنادس ظلمات الفترة،

^١ رايته: رديته، ز.

^٢ وهو: فهو، من ض ط ظ غ ف ق ل د ل م ن.

ومؤمن أوليائه من الحسرة، ومعنى الحج والعمرة، سابق الخلق وقديمه،
وصاحب الحق ومقيمه، غاية القصد والغرض، المبرئ من السقم
والمرض، ومن عليه في حكمه لا يعترض، الإمام الشديد، صاحب
النصّ الوكيد، والأمر الرشيد، والقصر المشيد، والنور العتيد، والقوة
والتأييد، والدعاء والتمجيد، الظاهر في كلّ عصر جديد، صاحب
القدس والطهارة، ومعنى الرمز والاشارة، مولانا الإمام القائم الحاكم بأمر
الله.

اللهم يا مولانا بوليك وحدودك، اجمع شمل أوليائك الموحدين،
وكن بنا وبهم حفيظاً أمين، وانقذهم من سقط الهلاك، واجعلهم مع
الأملاك، سالمين من حرّ نارك، عزّ حارك، وجلّ ثناؤك، ولا إله إلا مولانا
سوى النور المحتجب بحجابك. خلّصني يا مولاي من هذا العالم
الدنيء^٣ الفاني، واعني بالقيام على قضاء حقوق أوليائك الموحدين
إخواني، واجعلني بينهم بالعقل متخلّقاً، وبولاء وليك ميقناً متحقّقاً،
وبسبب أنوارك يا مولاي متعلّقاً. يا من قصر عن دونه جدّي، وذللّ له
خدّي، وأتى إليه فصدي، واعلنت له مخلصاً حمدي. ها أنا يا مولاي
متوجّه إليك، ومتكل في النجاة عليك، فلا تبعديني من المحلّ القريب،
ولا نطل سفري عن العالم النجيب، ونجّيني يا مولاي من الغفلة عن
الحقّ القاصد، والاشتغال بالغرور البائد، إليك هربت من ذنوبي،
وأملتك لكشف كربوي، وستر عيوبي، فامن عليّ برضاك، واعني على
ولائك، والبراءة من أعدائك، فما لي مولى سواك، لك زيارتي،
وإليك معني إشارتي، وحبك طهارتي، وأنت ذخيرتي، في دنياي
وآخرتي، فتسدّق عليّ بنظرة منك تحييني، وتعطّفك عليّ يغنييني،

^٣ الدنيء: الدني، من ض ط ظ ع غ ف ق م.

وبرضاك تنجينني. فإن منعتني فمن بعطيني، وإن ابعدتني فمن بدنيني؛ فأنت صاحب العاجلة، وإليك حكم الآجلة؛ من طلب من الدنيا أعطيته، ومن طلب من الآخرة دلالته وهديته؛ سماء مجدك مطلة، وسحاب جودك منهلة، وأنت المغني من كل قلة، والشفاء من كل علة. وأنا عبدك اللائذ بحرمك، الزائر لكرمك، الشاكر لنعمك، المستقيل من نعمك، المستجير بك في الدنيا من الحيرة والفقر، وفي الآخرة من عذاب القبر.

غلط الخلق عن ضياء نورك بك، فاستوحشوا من جهة ما ظهر لهم من شبه مجانستهم، فشكوا فبقوا حيارى، بما تراءى لهم سكارى، عاجزين شاكين جاحدين، وانس بك الموقنون بعهدك، والمؤمنون بميثاقك وعقدك، بما أيدتهم بلطف تأييدك، إظهاراً وأسراراً. فظاهره قبلة العارفين، وباطنك سرّ العابدين، عبدوك منه لما عرفتهم بنفسك كهم، فأنت الموجود في الظاهر ولا غيرك، والمعبود في الباطن ولا دونك؛ قريب نجيب دعوة الداعي إذا دعاك، بعيد على من لم يسمع نداءك، نورك في قلوب أوليائك يتلأأ، وكلامك على ألسن حجبك يتجاري، وليك بحر البحور، ونور الفرقان والزبور، وآية الكرسي في سائر الدهور؛ إليك بك التجينا، وإليك انبنا، «وإليك المصير» [٢/ ٢٨٥]، وأنت علام الغيوب. احفظنا من فتنة الدجالين، ومن غرور الغاوين، ومن بلس كل شيطان مارد رجيم.

بسم الواحد القديم، الرحمن الرحيم، نور بنورك قلوب أوليائك العارفين، وبصر أصفياك الطالبين، المختين بنظرة اليقين، واجل الران عن قلوبهم، وثبت الإيمان فيها بمعرفة التوحيد. يا من له العزة والتمكين، انصرنا على أعداء الدين، المارقين الجاحدين الناكثين، الذين

نكثوا عهدك، وجحدوا ميثاقلك وعقدك، ومرقوا من دينك، واطهروا الفساد في أرضك، فدمّر عليهم بدمارك، كما دمّرت على قوم عاد وثمود، ودمدم عليهم بيوتهم إنك علام الغيوب، تؤتي الملك لمن تشاء، وتمنع الملك ممن تشاء، وتعطي وتجاري وتعفو وتغفر لمن تشاء، وأنت العادل في حكمك، الممضي لأمرك. رضيينا وسلّمنا أمورنا إليك، إنك حميد مجيد جواد كريم؛ تجاوز عمّا مضى، واعف عنا واغفر لنا ذنوبنا، وبدّل سيئاتنا بوعدك السادق واحسانك القديم، فنحن عبيدك الخاضعون الخاشعون المنتظرون لجميل احسانك، المسدّون بوعدك وامتنانك.

يا وليّ الصالحين، وغاية الطالبين، وإنس العارفين، ورجاء الموحّدين، بك اهتدينا، وبنورك ابصرنا، وعليك اتكلنا، أنك أهل التقوي وربّ المغفرة، فلك الحمد كما مننت يا مولانا. والحمد لمولانا وهو حسبي ونعم النصير المعين.

سبحانك يا مبدع الأشياء لا من شيء كان ولا من مادة ولا بآلة ولا
بمعين ولا بمثال صورة معلومة عنده، بل بوجوده وعلمه وإرادته إخراجها
وانشائها، وانشأ كل شيء منها بتقدير محكم وفعل متقن.

سبحانك يا مخترع العالمين بما فيها من غرائب الصنع ولطيف التدبير،
وخفي الحكمة والتقدير، بأمرك الذي هو الإبداع المحض علّة لجميع
الأشياء الموسومة بالأيش.

سبحانك يا مبدع العقل التام، ومعدل جميع الخلقة فيه بالقوة حتّى
لم يخرج عنه شيء منها، وخالق النفس المنبئة منه لإظهار ما تضمنته
ذاته من الصور المبرزة فيه.

سبحانك يا من جعل النفس علّة لإخراج جميع التراكيب من الدوائر
والأجرام والأمّهات، وجعل الأمّهات والأجرام والدوائر علّة لإظهار
المواليد التي هي الغرض والقصد، وجعل قرار المواليد على أشرفها
وأعلاها الذي إليه انتهت صفوة العالمين وهو البشر، وجعل منتهى غاية
صفوة البشر وشرفه وكبّ لطافته على الأساسين اللذين بهما قامت
التدابير في هذا العالم الجسماني، ومن جهتهما ظهرت آثار العقل
والنفس، وبهما نصبت الحدود وغيرها في هذا العالم وجميع ما فيه.
سبحانك يا من تعاضمت منته بهما على العالم، إذ كانا سبباً
لهدايتهم إلى معرفتك.

سبحانك يا من جعل قرار هداية سكّان العالمين من الروحانيّين
والجسمانيّين على تأييد الأصيلين الأعلىين الأنورين اللذين بهما استفتحت
الخيرات، وظهرت البركات، على جميع الخلائق من البسيط والكثيف،

وبهما ظهر تجريد توحيدك الحقّ وإثباتك المحض الذي لا يشوبه تعطيل ولا يلحقه تشبيه.

سبحانك يا من جعل بقاء الكلّ ودوامه بالإبداع المحض الذي هو أمرك المقدّس عن الخلقة.

سبحانك يا من نعزّز بالكبرياء والجبروت.

سبحانك يا منفرد بالعظمة والملكوت.

سبحانك يا من لم يزل ذهراً ولا زماناً ولا مدّة ولا مكاناً.

سبحانك يا من تعاضم ان يكون كمثلته شيء أو يلحقه وصف واصف من خلقه.

سبحانك يا من تعالى عن المساواة والتشبيه.

سبحانك يا من لا تلحقه صفة ولا له صفة.

شهدت وآمنت وإيقنت أولاً وآخراً، وباطناً وظاهراً، بأنك الله المبدع العزيز الواحد الأحد، الذي لم يتكثّر ولم يتزايد ولا يتناسب، وأنك باري لا باري لك، وخالق لا ضدّ لك، وقادر لا مقدور عليك، وغالب لا منجى ولا ملتهجاء منك إلّا إليك، وحاكم لا محكوم عليك، تفعل ما نشاء وتحكم ما تريد، بأمرك العالي الممجّد عن مقارنة الأصوات واللغات.

اسألك يا مولانا وسيّدنا بعظيم جلال قدرتك ونور سلطانك، التي مننت بها على جميع المبدعات والمخلوقات، وجعلتها سبباً لبقاء هويّاتهم بفضلك ورحمتك.

اسألك يا مولانا بأول شيء ظهر منها بما تحويه هويّته، ويستخرجه قوله من توحيدك وتزويدهك ونفي التشبيه عنك، بمنّتك عليه بتاليه المنبعث منه

صورة ذاته، لإظهار مقصود حكمتك، وإرادتك المنبجسة من أمرك، السالك منازل الخلقة بما ظهر منها عند المزاوجة بالافادة والاستفادة من أنواع الصور الروحانية والجسمانية.

اسألك ان تمنّ عليّ بخالص معرفتك، وحميد طاعتك، والبلوغ إلى مرضاتك، والثبات على أمرك، والتجنّب لنهيك، والصبر على ما ينالني في عبادتك من شدائد الحزن والبلوى التي بها نهذبت النفوس وبها صفت.

يا أرحم الراحمين بحقك على من لا يصرف هويّته عن تسبيحك وتقديسك وتمجيدك إلى سواك ان تفضلّ عليّ بذلك، وان تهب لي النصر والغلبة على شهوات نفسي وخبائث وساوسها، وشورورها المدخلة عليّ النقص والتقصير في طاعتك.

يا مولانا وأنا عبدك المعترف بعظيم جرمه منياً إليك، متذللاً لديك، متضرعاً خاضعاً لك، معترفاً بألوهيتك، متكلاً على سعة رحمتك، واثقاً بجودك، خائفاً من عقوبتك، متبرئاً من كلّ عدوّ لك، متوسلاً إليك بمحبة أوليائك، بريئاً من حول نفسي وقوتها، موقناً بأنّ الحول والقوة لك، لا شريك لك، ولا دافع لأمرك، ولا رادّ لحكمتك. تجاوز عني واغفر لي ذنبي، واجعل معرفتك التي مننت بها عليّ مخلّدة في نفسي لا تزائلها ولا تفارقها كيف ما دار بها الحال، برحمتك وفضلك الشامل لجميع أوليائك وأحبائك، لا إله غيرك ولا معبود سواك. أنت العزيز الحكيم، تقبل سعيي، وأجعل ما لمع في نفسي، وعبره لساني بمقدار قوّتي واستطاعتي، ومبلغ جهدي من هذا القول كقارة أعجزي وتقصيري، وتخلّقي عمّا يلزمني من حمدك وشكرك، وإن كان تسبيحك وتقديسك وتمجيدك ثمّاً لا سعة للمنطق بعبارته، ولا توهّم للنفس الدركه،

بل هو أعظم وأجلّ من ان يكون للعقول المهذّبة نحو دركه امتداد ولا احاطة.

اسألك يا مولانا برأفتك واحسانك، ان ترزقني قوّة بصيرة تتّسع بها نفسي في معرفة توحيدك، ويطول بها لساني في تلاوة حكمتك، ويشتدّ بها شوق هويّتي إلى نعمتك، إذا فاضت من تأقّي أوليائك، حتّى لا تسكن عن المسافرة في درجات التعاليم التي بها يوقف على تعظيمك. يا ذا الحقّ لا اشارة تلزمك ولا أينيّة، ولا كيفيّة ولا مائيّة^٢؛ تعاليت تعاليت عمّا يقولون الجاحدون، ويتوهّم الجاهلون، المقصّرة التائهون، من نفي ألوهيّتك عند الاثبات المحض للائق بعظمتك وجلالك علوّاً كبيراً. تمّ الدعاء والحمد لمولانا وحده.

^٢ مائيّة: ماهيّة، س.

[٣١] التقديس دعاء السادقين

دعاء لنجاة الموحدين العارفين.

توكّلت على مولانا الحاكم المعبود وحده، المنجز لعبده الإمام الهادي وعده. توكّلت على مولانا حاكم العقل، ومعلّ الأصل، المنزه عن الممثول والمثل، المتعالى عن الجنس والشكل، ومولى الكل. العقل إبداعه، والفكر إحداثه، والقديم سلطانه، والأسماء لحدوده، والصفات لعبيده؛ فكلّ عقل عاجز عن^١ تعظيمه وتوحيده، وكلّ فكر حائر عند تنزيهه وتجريده. التوحيد له جلّت آآؤه اقراراً، والاشارة إليه افكاراً؛ عجزت العقول عن كنه معرفته، وحارت الأبواب في تدبّر حكمته، فهي اعجزها مسرّة مقرّة مدعنة أسيرة، بانه جلّت آآؤه معبود الأزمان والمدد.

سبحانه وتعالى عن الصمد والعدد، وتنزه عن كلّ إله يعتقد، ومعبود بوحد، وإلى جبروته يستند. فجواهر العقول الصافيّة عند تحديد ظهوراته خاسئة حسيرة، مسلّمة عند خطرات عظمتها مدعنة أسيرة، ونفوس الأولياء الأطهار راجعة بكليّتها إلى مبدعها ناعمة قريرة. قد سلمت في عبادتها وتوحيدها من التعطيل والتشبيه، ووقفت بوليّ زمانها على حقيقة التوحيد والتنزيه، وتقرّبت إليه بحدوده الطاهرين الأوحد، وتحققت صدقهم في الشهادة على أعمال العباد، وتشرفت بمباشرتها للملائكة الأطهار، وتقدّست بما اتّحد بها من لطائف الأنوار.

اللهم يا مولى الأنام، وحاكم الحكّام، بعظمة هذا التنزيه والتقديس، وبإجلال الظهورات الملكوتية لبريتك على سبيل التأنيس، واقامة الحجّة

^١ عن: عند، ساطع غافق لالام ن.

عليهم ببيان التوقيف ووكيد التأسيس؛ اللهم اجعلنا بوليّك وحدوده
 لآيات التوحيد مسدّقين، ولطاعتك وطاعتهم في التسليم لأمرك موقنين،
 واعصمنا برأفتك وصونك من غرور الدجاجة المتشبهين، والدعاة إليهم
 الأنجاس المارقين، وامهلنا لانجاز وعدك لأولائك المخلصين، إنّك على
 ذلك قدير، وبإجابة هذا القسم وبإجلال ألوهيتك كفيل جدير.
 تمّ التقديس، والحمد لمولانا وحده، وهو حسبي ونعم المعين النصير.

[٣٢] ذكر معرفة الإمام

وأسماء الحدود العلوية روحانياً وجسمانياً.

توكلت على مولانا الحاكم المعبود، وإليه اشرنا بالوحدانية في سائر الدهور. الأسماء الواقعة على مولاي قائم الزمان: الأول منها علّة العلل، والثاني السابق الحقيقي، والثالث الأمر، والرابع ذو معة، والخامس الإرادة. العقل الكلّي روحانيّ، واسمه جسمانيّ: حمزة ابن عليّ ابن أحمد هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف مولانا سبحانه وشدة سلطانه. ومن بعده النفس الكلّية، الحجة الصفيّة الرضيّة، أخنوخ الأوان، وإدريس الزمان، هرمس الهرامسة، الشيخ المجتبى روحانيّ، واسمه جسمانيّ: أبو إبراهيم إسماعيل ابن محمّد ابن حامد التميميّ الداعي. ومن بعده الكلمة، الشيخ الرضى، سفير القدرة، فخر الموحّدين، وبشير المؤمنين، وعماد المستجيبين، وكلمتهم العليا روحانيّ، واسمه جسمانيّ: أبو عبد الله محمّد ابن وهب القرشيّ الداعي. ومن بعده الجناح الأيمن، الشيخ المصطفى، نظام المستجيبين، وعزّ الموحّدين، روحانيّ، واسمه جسمانيّ: أبو الخير سلامة ابن عبد الوهاب السامريّ الداعي. ومن بعده الجناح الأيسر، الشيخ المقتنى، بهاء الدين، ولسان المؤمنين، وسند الموحّدين، الناصح لكافة الخلق أجمعين، روحانيّ، واسمه جسمانيّ: أبو الحسن عليّ ابن أحمد الطائيّ السمّوقيّ الداعي.

ذكر معرفة الأربع حرم: أسماؤهم إسماعيل محمّد سلامة عليّ، كنانهم أبو إبراهيم أبو عبد الله أبو الخير أبو الحسن، منازلهم النفس الكلّية سفير القدرة الجناح الأيمن الجناح الأيسر، ألقابهم المجتبى صفوة المستجيبين وكهف الموحّدين، المرتضى فخر الموحّدين وبشير المؤمنين، المصطفى نظام

المستجيبين وعزّ الموحّدين ، الشيخ المقتنى بهاء الدين ولسان المؤمنين وسند
الموحّدين . والحمد لمولانا إله العالمين .
تمّت والسلام .

بسم الأزليّ القديم، والمولى الكريم، والربّ الرحيم، الواحد المنزّه عن صفة الآحاد، والفرد الذي لا يشاكل الأفراد، المتعالى عن سمة الأعداد والأنداد، المولى المتعاضم عن معنى الصاحبة والأولاد، الحاكم الذي خضعت لهيبته جميع العباد. لم يتجانس مع المتجانسين، ولم يبلغ كنه وصفه الواصفين، ولا تدركه أبصار الناظرين، ولا نحوط بهويّته أفكار المتفكرين. مبدع المبدعات بقدرته، وموجد الأشياء بمشيئته، الذي اوجد القلوب عرفان طاعته، فاخذت القلوب من معرفته ما احتملت، وكشف لها من مكنون سرّه ما علمت، ابدع الأشياء بلا مثال، وهو الباقي الذي ما للكه زوال؛ انفرد بالإلهيّة، وايدّ أهل طاعته بروح قدسيّة، ابدع الحدود الروحانيات، ورفع بعضهم على بعض درجات، وخصّني وفضلني عليهم بالتأييد والبركات.

فالحمد لمن ابدعني من نوره، وايدّني بروح قدسه، وخصّني بعلمه، وفوّض إليّ أمره، واطلعني على مكنون سرّه. وأنا أصل مبدعاته، وصاحب سرّه وأماناته، المخصوص بعلمه وبركاته. أنا صراطه المستقيم، وبأمره حكيم عليم. أنا الطور، والكتاب المسطور، والبيت المعمور. أنا صاحب البعث والنشور. أنا النافخ بإذن المولى سبحانه في الصور. أنا إمام المتّقين، والعلم المبين، ولسان المؤمنين، وسند الموحّدين. أنا صاحب الراحفة، وعلى يدي تكون النعم المترادفة. أنا ناسخ الشرائع، ومهلك أهل الشرك والبدائع. أنا مهدم القبليّتين، ومبيد الشريعتين، ومدحض الشهادتين. أنا مسيح الأمم، ومُنّي افاضة النعم، وعلى يدي يحلّ بأهل الشرك النقم. أنا النار «الموقدّة، التي تطلّع على الأفئدة» [١٠٤/٦-٧].

أنا ممدّ الحدود، والدالّ على توحيد المعبود، ومفني أهل الشرك والجحود.
أنا مجرّد سيف التوحيد، ومهلك كلّ جبّار عنيد. أنا قائم الزمان،
وصاحب البرهان، والهادي إلى طاعة الرحمن.

فالويل كلّ الويل لمن حاد عن طاعتي وصدف، وتوحيد المولى
سبحانه وإمامتي لم يعترف. فقد اوحى إليّ سبحانه أنّه لا بدّ حتماً من
انجاز الوعد المحتوم، وقتل كلّ كافر ظلوم، وافني أهل الشرك والعناد،
والمنافقين والأضداد، واملِك بسيفي جميع البلاد، واحكم على جميع
العباد، ففريق يسعد، وفريق يحلّ به العذاب السرمذ. فمن امن قبل
ظهور الوعد ووحد المعبود، واقرّ بإمامتي وعرف مراتب الحدود، نال المفاز
مع الأبرار، وحلّ في دار النعيم والقرار، ومن لم يعرف الحدود، ولا
يوحد المعبود، فليلزم الانكار والجحود، ويؤدّي الجزية ويحلّ به العذاب،
وتنقطع به الأسباب. فلا بدّ حتماً من فناء المنافقين، وقتل الفاسقين،
وذلّ الكافرين، ويؤدّوا الجزية وهم صاغرون، ويلزموا^١ لبس الغيار وهم
كارهون، وينزل بهم المحق والتغير، ويحلّ بهم خزي الملك القدير.

فاشروا أيّها الموحّدون بملك ذراريهم وأموالهم وأرضهم^٢ وخراب
ديارهم، وسبي حريمهم وأولادهم، واختلاط دم^٣ رجالهم بدم^٤ كلابهم،
ويوسمون بسمة العبيد، وتملك ضعفاؤكم منهم كلّ جبّار عنيد؛ يومئذ
يطلبون الخلاص، فيقول: للكافر يومئذ لا مناص، ما لهم من شافعين،
ولا سديق حنين، بل غلبت عليهم شقوتهم من قبل هذا وكانوا عن هذا
غافلين. لقد دعتهم الحدود فلم يجيبوا، وعن غيهم وجهلهم لا يحيدوا،

^١ ويلزموا: ويلزموا ان، ز.

^٢ وأموالهم وأرضهم: وأرضهم وأموالهم، س.

^٣ دم: دماء، س غ.

^٤ بدم: بدماء، س غ.

ولقد نبّهوا إلى المعرفة فلم ينتبهوا، وحذّروا* من العذاب فلم يحذروا، فما عميت أبصارهم، بل عميت قلوبهم، وجهلت نفوسهم بكفرهم وغيّهم، وصدّوا عمّا دعوا إليه، وأعرضوا عمّا دلّ الحقّ عليه. فسوف يندموا على ما فرّطوا، ويدروا ما كانوا عليه فد ارتبطوا، فلا تصغوا إلى ما زخرفوا، ولا تجيبوا إلى ما ألّفوا، واطلبوا الحكمة من معادنها، ولا تشتغلوا بالدنيا وحطامها.

فلا بدّ من انقطاع المياه^٦ الواردات، وتكثّر فيكم البلايا والإمتحانات، فاصبروا على الإمتحان، تنالوا المغفرة والإحسان. وصونوا الحكمة عن غير أهلها، ولا تمنعوها لمستحقّها، فإنّ من منع الحكمة عن أهلها فقد دنّس أمانته ودينه، ومن سلّمها إلى غير أهلها فقد تغيّر في اتّباع الحقّ يقينه، فعليكم بحفظها وصيانتها عن غير أهلها والاستتار بالمألوف عند أهله، ولا تنكشفوا عند من غلبت عليه شقوته وجهله، فأنتم ترونهم من حيث لا يرونكم، وأنتم بما في أيديهم عارفون، وعلى ما ألّفوه من زخرف قولهم مطّلعون، وهم عمّا في أيديكم غافلون، وعمّا اقتبستموه من نور الحكمة محجوبون. لقد أخرجوا ونطقتم، وأبكموا وسمعتهم، وعموا وأبصرتهم، وجهلوا وعرفتهم.

فاحمدوا المولى سبحانه على ما أفاض عليكم من نطلّ رحمته، وبصّرکم من علمه، وخصّکم من نور حكمته، فالحمد له حمداً لا انتهاء لآخره، كما لا ابتداء لأوّله. واشكروني واعرفوني حقّ معرفتي، فأنا القائم فيكم بأمره، المؤيّد بروح قدسه، واعرفوا منزلتي من حدودي ودعائي، واعرفوا الحدود بأسمائهم وصفاتهم، ونزلوهم في رتبهم

* حذّروا: احذروا، ص.

^٦ المياه: الامياه، ز ص.

ومنازلهم، فإنَّهم أبواب الحكمة، ومفاتيح الرحمة. واوصيكم بحفظ إخوانكم، فإنَّ بحفظهم يكمل إيمانكم، فاجيبوا دعواهم، واقضوا حاجاتهم، واقبلوا معذرتهم، وعادوا من ضامهم، وعودوا مرضاهم، وبرّوا ضعفاءهم، وانصروهم ولا تخذلوهم.

فاسمعوا أيَّها الموحِّدون قولي، وافهموا ما نطقت به الحكمة، واقبلوا ما امرتكم، وانتهوا عمَّا نهيتكم، وارقبوا ما اوعدتكم. والسلام على من اتَّبَعَ الحقَّ، وسدَّق ما اوعد به إله الخلق، واعتمد في دينه على التوحيد والسدق.

والحمد لمولانا^٧ وبه نستعين، وهو حسبي ونعم النصير المعين.

[٣٤] الرسالة الموسومة بالاعذار والانذار

الشفاعة لقلوب أهل الحق من المرض والاحتيار.
توكلت على مولانا الحاكم بذاته، المنفرد عن مبدعاته.
من هادي الأمة ونذيرها، ومخلص الأولياء ومجيرها محنة الأنام،
المنسوب للمستجيبين هادياً وإماماً.

أما بعد. فالحمد لمن البسني المجد، وقلدني مقاليد الإمامة في الصدر
والورد، فله الحمد المقيم، والثناء العميم. لا بوصف بصفات المخلوقين،
فيتجانس مع المتجانسين، ولا تحويه الأوهام والظنون، تعالى عن الكيفية
والنون، وجلّ أن ندركه ثواقب الأبصار والعيون، أو ينعت بحركة أو
سكون. فذاك إلهكم وإله آبائكم فاعبدوه.

واعلموا أيّها الإخوان المخلصون في دينهم، المتميّزون عن جميع البرايا
بمعتقدهم وبقينهم، عصمكم مولانا بطاعته، وأنا لكم أمنيّتكم بمنّته
ورحمته، أنّ خير ما اقتنى للمعاد، واذخر لخلاص النفوس من الزاد،
المبالغة في حسن الولاء والاعتقاد، والثبات على ما كفرت به الطوائف
من جميع العباد. فقد اوحى إليّ سبحانه أنّها البغية منكم والمراد، تقوم
الحجة على أهل الفسوق والعناد.

واعلموا أيّ أنا الإمام المطلوب والمراد، وعلى بدي يكون جزاء
العباد، واحذروا أن تستفزكم الألسنة الكاذبة، أو تتخطّفكم الأمة
الخائبة، ولا تأيسكم المهلة من ظهور حقكم باشهار كلمة الاخلاص.
فعلى بدي يكون الجزاء والقصاص، ولي يسأل في المغفرة والخلاص،
فتمسكوا بالحدود، وكابدوا الأمر بكلّ مجهود، واحذروا لهم المخالفة،
واديموا لهم المناصحة والمؤالفة، وارتبطوا بهم ارتباطاً، واغبطوا بما القوه

إليكم فرحاً واغتياباً.

فعلى يدي يكون ثواب من اطاع وأتبع المرسوم، وعقاب من عصى
وحاد عن الحقّ المفهوم، يوم قيامي بسيف مولانا الحاكم سبحانه،
ومجازاتي للخلائق أجمعين، واخذي لكم الحقّ بالقصاص، وإنالة
إحساني لأهل الوفاء منكم والاخلاص، وانتزاعي النفوس من الأجساد،
من أهل الفسوق والعناد، وقتلي الوالدين والأولاد، وإنيلكم أموالهم
وسبي نسائهم، وقتل رجالهم، حتّى أنّهم يطلبون الخلاص فلا مناص.
ويؤخذ لكم من عدوكم بأوفر القصاص، وتنبثّ الكلمة في الأقاليم،
فلم يجدوا المنافقون لهم وليّاً ولا سديقاً حميم. فمن جاءكم طائعاً،
واتاكم سامعاً خاضعاً، نال الفوز والغفران وسعد بسكنى الجنان، ومن
فسق عن أمر ربّه، واستولى الصدأ على عقله ولبّه، كان موخوذاً بفعله
وذنبه. وهذا الأمر على يدي عن قريب يكون، وترى الأولياء ما يسرّ
القلوب وتقرّ به العيون.

فانيبوا إليّ يا أهل طاعتي، الموحّدون المنزهون لمولانا جلّ ذكره من
جميع أهل شيعتي، فأنا النار «الموقدة»، التي تطلّع على الأفئدة»
[٧-٦/١٠٤]، لا بخرج عنيّ أمر ولا يخلو منّي عصر. أنا صاحب
المنزلتين، ومبيد الشريعتين، ومدحض الشهادتين. أنا صاحب الراجفة،
وعلى يدي تكون النعم المترادفة.

واعلموا أيّها الإخوان أنّ غيبتني عنكم غيبة امتحان لكم ولجميع أهل
الأديان، فمن وفى منكم بما وثق عليه، ولم ينكص على عقبيه،
فسأوتيّه أجراً عظيماً، وإنيله مقاماً كريماً، ومن انعكس وارتكس، وصدّ
عن الحقّ وابلس، واصغى إلى الشيطان بما زخرف ووسوس، ادخل
تحت الجزية، ووقع به الذمّة والجزية، جزاء بما احتقّب وانقلب إلى شرّ
منقلب، ذلك لما عاند وكذب؛ فلا تميلوا إلى ما زخرف الشيطان، ولا

ترغبوا في الزور والبهتان، واقبلوا على دعاة الرحمن، واجتنبوا من ثمرات الحكمة والبرهان. تكونوا من أهل الفوز والغفران، فسوف يرد إليكم أمر تروونه عن قليل، بشفى به الصدور والغليل؛ ويكون لأهل التوحيد عند ظهوره نعمة شاملة، وعلى مخالفينهم نقمة كاملة؛ يرد بها الرجل النائي عن دياره، المنقطعة أخباره، الغائب في الحجب، الناظر في البعد والقرب، وهو أحد الأنصار، وبمعرفة رتبته ينال التدين والافتخار، لا من الترك ولا من الخزر، يكتفى في ظهوره بالمظفر، يرى كأنه غريب، مؤيد في فعله مصيب.

فتيقظوا من رقدتكم، واقبلوا عن سهوتكم، فقد ازف الظهور، وحن الوقت المقدور. وقد انفذت إلى أهل طاعتي، ومن هو متمسك بإمامتي، هذه الرسالة اعداراً واندازاً، وهدى واستبصاراً. فكونوا أيها الإخوان على أهبة^١ من أمركم، ولا تظنوا الذي أنتم فيه شراً لكم، بل هو خير لكم؛ فما تمرّ بكم إلا أزمان فلال، حتى ترون مخالفينكم قد ارملت^٢ منهم الحلال، ووقعوا في الغوائل والمهالك، وسلبوا الأموال والممالك، وسلموا إلى مالك، والزمهم بالغيار، ووقع بهم الدمار، واخذ لكم منهم بالثار؛ كنيتهم بالأعراف، ووصفتهم بالأشراف، فمن شهدتم له فاز، ونال النعيم وحاز، ومن لم تستجيزوا له مقال، لم ينسب من أهل الدين والأفضال، وكان ذلك عليه عذاباً ووبال.

فأنتم أفضل الأمم، وخير من وطئ الأرض بقدم، لأنكم عبدتم الموجود، وانعكفواهم على عبادة العدم المفقود، فسوف اجعل أكابرهم لأصاغرهم أعبد، وعزيزهم لأحدكم بطيع ويسجد، واقتل المشركين

^١ لما: س. ط. غ.

^٢ أهبة: هبة، س. ص. ض. ط. ط. غ. ق. ك.

^٣ ارملت: رقت، س.

والمرتدين بسيف مولانا الحاكم؛ إله العالمين، وبارئ الخلائق أجمعين.
 فافهموا وصييتي، ولازموا حدودي، فطاعتكم لهم كطاعتي. والسلام
 على من إليّ اناب، وتمسك بحدودي وتاب.
 تمت بحمد مولانا وحده.

الرسالة التي وردت على يد أبي بعلا وهي رسالة التحذير بعد الغيبة بشهور عدة وكان الخاص بها أهل جزيرة الشام. نوكلت على مولانا القاهر المقدر، الظاهر لتأنيس الصور، المنزه عن العدم إذا استتر.

الحمد لمولانا المطّلع على السرائر، العالم بما تكنّه الضمائر، الباعث لكلّ ناطق ورسول، المنزه عن كلّ قول ومقول، الواحد لا من عدد، المنزه عن صاحبة والولد، أوّل الأعداد ونهايتها، المنزه عن الأضداد ودعاتها، المبدع لكلّ اسم وصفة، المشار إليه بكلّ معنى ولغة، المتظاهر لخلقه بالأوّلوية، المشار إليه بالكلمة الأزليّة، سبحانه وتنزهه عن سوء الظنون، وتعالى عن صفات خلقه وما يدّعون.

أظهر لنا ناسوت صورته تأنيساً للصور، فحار فيها الفكر حين افكر؛ عجزت العقول عن ادراك أفعالها، واعترفت بالعجز والتقصير في «علومها، فصمتت الألسن عن النطق وخرست إذ لم نجد لمستخدمها سبيلاً إلى توحيد بارئها. وكيف تنطق بتوحيد من لا حدّ له ولا بداية، ولا أوّلوية ولا نهاية، إذ القدم «معترفة بإيجادها، ولم تكن النهاية اقترت عن ذاتها بالحدث، إذ كانت النهاية حدثت من بعد البداية، فسبحان من البداية ابداعه، وهو نهاية كلّ شيء وفناؤه.

فبتقدير أحكامه امتنّ على خلقه بوجود صورته من جنس صورهم، فخطبتهم الصورة بالمألوف من أسمائهم، فانست العقول إلى ظاهر صورته، واستدرجهم إلى معرفته، بلطيف حكمته، امتناناً منه على خلقه. فبخفائه لعظيم قدرته ثبتت الصنعة واستقرت، ولو انكشف لها

معرفة مبدعها من غير تأنيس ولا تدريج أصعقت لقدرته وخرّت. فسبحان مولانا الحاكم على الحكّام، المنزه عن صفات جميع الأنام، وما تلفظ به الألسن وتخطّه الأقلام.

معشر الموحّدين، لولانا مالك يوم الدين، الذين هم بجميع أحكامهم فيهم راضيين مسلمين، الذين يتيقّنوا أنّه مالك أرواحهم وأرواح جميع العالمين، اقرّتم بتوحيده واشهدتم على أنفسكم بالبراءة من العبادة دونه في الميثاق، الشديد الوثاق، فذروا ما تحدّثكم به نفوسكم من الاختلاق، واحذروا ان يكون مثلكم مثل رجل في يده صبر، طمع أنّه يكون حالي المذاق سيّغ المطعم، فلمّا ذاقه صعب عليه مرارته، فرمى به من يده ولم يعلم مقدار منفعته.

واعلموا معشر الموحّدين أنّ العالم بين قسمين بهلكون، ومن كثرة اعتراضهم وسوء رأيهم وفساد ظنونهم يتلفون، فواحد منهم في يده حطام يخشى على زواله منه، وهو مرزوق إياه بعد ان كان خالياً منه، فهو يخشى على زوال ما في يده معار غير راض باخذه منه، كما كان طالبه بالتمسكن والتخضع، فهو وهو مقلّ كان مسكيناً ضعيفاً، وعند عطاءه واتّسع أمر دنياه جباراً قوياً، ظنّ أنّه ماله حتّى إذا سلب عنه ظلّ غضبانياً حيراناً، بظنّ أنّه اعطي ذلك بعمل أو باستحقاق، بحبّ عطاءه وبأسى على أخذه منه؛ وآخر مقلّ من حطام الدنيا أين ما رأى له مكسباً سعى نحوه وتسبّب إليه، فهو بالقليل الحقير بيع دينه، ويسأل البارئ ان يعينه، فهو ما يؤدّي ما افترضه عليه، ويسأله ان لا بضّعه ويوسع عليه. فالحذر الحذر معاشر الإخوان من هذين القسمين

^١ بحب: بحب، من ن ظ ع ح ف ق ل ل م ن.

^٢ معاشر: معاشر، س غ.

الأخسرين، وتكون أعمالكم قبل طلبه أغراضكم نصح أديانكم، تصفوا
نياتكم تحسن أعمالكم، وتكون طلبتكم خلاص أرواحكم تقضى
حوائجكم، فإنّ حطام الدنيا مناله منال سهل، ولكنّه مضمحلّ فان،
واكتساب الدين صعب، ولكنّه دائم باق.

فالْحَذَرُ الحذر معاشر^٣ الإخوان من عالم الفناء، وعليكم بعالم البقاء.
معاشر^٤ الإخوان من كان في يده حطام وخشي على زواله لأجل دينه
أخذه منه الذي استخلفه عليه. معاشر الإخوان من فلت ثقته بمولاه
وخشي من بشر مثله أوقعه بارئه فيما منه فزع وحذر. معاشر الإخوان
أخلصوا نياتكم في أديانكم، بكفيكم مولاكم كيد أعدائكم. معاشر
الإخوان تكون خشيتكم من القادر الذي لا يقدر عليه أحق من أن
نخشون المقدور عليه. معاشر الإخوان إياكم النفاق، فإنّ النفاق باب
التشتت والافتراق. معاشر الإخوان لا تكون خشيتكم من عدوكم مثل
خشيتكم من بارئكم. معاشر الإخوان من خشي من بشر مثله سلط عليه،
وإنّ الموحد الديان، بتوحيد مولاه شجاع غير جبان. معاشر الإخوان لا
نصح الديانة إلّا عند الامتحان، ففي وقت السلامة والعافية يكون العالم
متساويان، لا فاضل فيهم ولا مفضل، وإنّما تنال الدرجات، وارتقاء
المنازل العالية المرتفعات، بالصبر في وقت الشدة عند الملاذ ونيل المكارة
والغصوّ عن بلوغ الأغراض، فمن صبر على المكارة نال المسرات.

احذروا معاشر^٥ الإخوان من غلبات النفوس الضديّة، على النفوس
الوليّة، فإنّها إن فهرتها اوردتكم إلى المصادر، وواقعتكم في المحاذر، وإن
هي اقهرت واخذت^٦ وقصرت وقع بكم البقاء في اللذة، ونلتم آمالكم

^٣ معاشر: معاشر، س. غ.

^٤ معاشر: معاشر، س. غ. ق.

^٥ معاشر: معاشر، س. غ.

^٦ واخذت: واخذت، س.

وحمدتم العاقبة في جميع أفعالكم، فالصبر على الشدة قريب أمدها، حميد عاقبتها طويل لا يضمحل بقاؤها. معشر الإخوان لا يكون مثلكم مثل رجل معه حمأ ثار به فغشى على بصره فأورده العمى. معشر الإخوان إذا كنتم تتحققوا أن مولاكم لا تخلو الدار منه، وقد عدمته أبصاركم فأَيَّ حائل حال بينكم وبين النظر إليه؟ فليس ذلك إلا أعمالكم السيئة، وأفعالكم القبيحة الرذيلة. معشر الإخوان لا تكونوا كالذي بخرت عليه معدته فخانه ما كان يثق به من نظره. معشر الإخوان من صحَّ له غذاؤه صحَّ له نظره وما يراه. معشر الإخوان يقيظوا من نومتهم، واقبلوا عن سهوتكم فإنَّ حدث المصائب تأتي عند ساعة النوم، والنائم غافل عما هو كائن، وإنَّ المستيقظ إذا رأى محنة اجتنبها، والنائم عند لذة نومه بعثر بها.

واعلموا معاشر الموحدين لمولانا الحاكم المعبود، سبحانه وتنزه عن الخلد والمحدود، أن فائم زمانكم بطالكم بما يطلعه عليه مولاكم من فساد نيّاتكم وقبيح أعمالكم، وقد اشهدتم في مواثيقكم بعضكم على بعضه^٧، وثبتم عليكم الحجة، ولم يبق لكم معذرة بما شرطتموه على أنفسكم، ورضيتموه من الفعل فيكم، فمالت نفوسكم إلى هوائها، وتاهت لما اشرفت عليه من بلائها، اساءت ظنونها فيما ظنته من بقاء لذتها وسلامتها من مكروهاها، فرجعت عما كانت به اقوت، وشحت على ما كانت له سلّمت، فليس برجوعها يبقى عليها محصولها، ولا بجحودها ينفعها انكارها، ألا أن كلَّ مستودع تقبض منه وديعته، وكلَّ أمين لا يخون فيما اتمنه. فكونوا معشر الإخوان ثمّن رضي وسلّم بغير مطالبة، عن طيبة نفس منه بغير مغالبة، فمن سلّم أمانته عن رضي

^٧ بعضه: بعض، من ظاع غ ف ل ل م ن.

واختيار بقي عليه وكتب من الأبرار، ومن كان نسليمه فرعاً من حادث
 يقع به، يسلم منه، وقع فيما يفرعه ويحذره. معشر الإخوان الحذر الحذر
 ان تكونوا ممن يخشون على تمزيق أقمصتهم وغيبة صورهم فيوقع بهم
 مولاهم ما يخشوه ويحذروه، ذلك لقلة ثقتهم بمولاهم وخشيتهم من
 عبيده.

معشر الإخوان ارضوا وسلموا في السرّاء والضراء والحدثان، فبهذا على
 نفوسكم شهدتم، وعلى هذا في موثيقكم اقرتم، وقلّوا الاعتراض فيما
 يظهر لكم من خير وشر، واحسان وضرر، يخفف عنكم الحنة، ويكشف
 عنكم الغمّة، فليس بينكم وبين عالم الجهل فرق إلّا الرضى والتسليم،
 والرضى والتسليم نهاية العلم والتعليم. فعودوا إلى نفوسكم فيقظوها،
 وإلى صحائفكم فيبضوها، بتجديد حسن الاعتقاد، والرجوع عما حدث
 فيكم من الفساد، فقيح بالعالم منكم ذي المنزلة الرفيعة ان يأتي بأفعال
 الجاهل العمي البصيرة، ومن انتسب إلى قوم لا يأتي بأفعال
 أضدادهم؛ إذ كانت العامة أهل الجهل والغمّة، يعتقدون انهم آمنون
 من كل حادث إلى وقت وعدوا به، ومهما يجري عليهم من الأفعال
 خيراً أو شراً، طابت به نفوسهم ورضيت، واطمأنت إليه قلوبهم، ويقولون
 مرحباً بما اصابنا كذا حكم كذا قضى، فيجب على من عرف الحق واقرّ
 به ان يكون أجود يقيناً، وأحسن عاقبة ممن هو مرتهن مصرّ على باطله
 مجاهد عليه وناصر له.

واعلموا معشر الإخوان انّ مولاكم غنيّ عن عباداتكم، منزّه عن
 دياناتكم، لا يزيد في ملكه طاعة من اطاعه، ولا ينقص من ملكه
 معصية من عصاه، وإنّما هي أعمالكم تردّ إليكم، وما اتاكم من صعوبة
 زمانكم فهو من سوء أعمالكم. معشر الإخوان تيقظوا من الغفلة، وتداووا

قبل نمكّن العلة، فإنّ العلة إذا جفت عن الملاحظة ليس يشفيها إلاّ الحديد. معشر الإخوان تيقظوا قبل ظهور الصورة، فكلّ عبادة عند ظهورها مجبورة. معشر الإخوان من كانت عبادته جبراً لم ينل منها فائدة. معشر الإخوان احذروا من النهر الغرّار، فإنّه كدر الماء بعيد الغمق قليل الرزق. معشر الإخوان احذروا من النهر الحلو المذاق، القتال النفوس بالنفاق. معشر الإخوان احذروا من النهر البعيد الغور الوسخ القعر، الخالي من الرزق والخير، الدالّ على السوء والشرّ. أبعد كتب الميثاق، وتوحيد الخالق الرزاق، ترجعون إلى عبادة العبيد، كالملتطخ بالعدرة والصديد. فيا لها من محنة ما أقواها، ومن بصائر ما أعمّاها، ومن نفوس قد عدمت هداها. ألم يبين لكم قائم زمانكم ويكشف كلّ ستر، حجة على من ادبر، وتولّى وكفر، إذ يقول في الميثاق أنكم أبرياء ممن مضى أو حضر أو ينتظر، أنّها لإحدى الكبر.

معشر الإخوان احذروا ان تكونوا ممن في بده جوهر، وقع به من خيل على عقله واعطاه جنداً واوهمه أنّه جوهر، وليس هو بجوهر. معشر الإخوان لا تكونوا ممن آمن ثمّ كفر، فتدعون من أهل البدع والغير. معشر الإخوان قد قرب إليكم ما تباعد عنكم. معشر الإخوان توقّوا الظلمة عند طلوع الفجر، فإنّها أشدّ الليل سواداً وظلمة. معشر الإخوان توقّوا المحنة^أ في آخر الفترة، فإنّ في آخر الفترة يكون ثوران القدرة. معشر الإخوان ألم تعلموا ان مولاكم يراكم من حيث لا ترونه. معشر الإخوان احسنوا ظنكم بمولاكم بكشف عن أبصاركم ما قد غطّاها من سوء ظنكم به. معشر الإخوان لا يكون مثلكم مثل مسافر من بلدة يريد وطنه، توانى في الحفظ من زاده، ففرغ زاده في الطريق، فرام الرجوع

^أ المحنة: الظلمة، س.

إلى تلك البلدة التي خرج منها، فلم يقدر على الرجوع إليها، ورام الوصول إلى وطنه فلم يستطيع الوصول إليه، فبقي لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء.

«عشر الإخوان أن الساعة تقوم على أشر أمة، بخير أمة، فاحرصوا أن تكونوا من القوام بها، ولا تكونوا ممن تقوم عليه؛ واعلموا أنكم إنما فضلتكم على البهائم وجعلت لكم متاع ورزق إلا لما فرض عليكم من معرفة مبدعكم، وتوحيد بارئكم، فالجأ بعد الاقرار، أشد جهلاً من الحمار. «عشر الإخوان احذروا من غرة الشيطان، فإنّ الضدّ بظهر من بيت الولي، ظاهره ديانة وباطنه خيانة، فالحذر الحذر منه، فإنّه أول النعمة وآخر المحنة.

«عشر الإخوان قد رأيتم ما جرى من قصص عبد مولانا جلّ ذكره ومملوكه عبد الرحيم ابن إلياس وليّ عهد المسلمين، وما نصّ عليه، كلّ ذلك ليوفيه فسطه ويظهر ما في نفسه من الاستتار إلى نظر العيان، واشركه مولانا الحاكم سبحانه في العهد المألوف وفي الخطبة على المنبر وفي السكّة على الدينار، فأشار إليه العمي البصيرة، وسارع إليه كلّ شئت ذي حيرة، فلمّا ظهرت أفعاله، وبان الناس فبح باطله ومحاله، رجعوا إلى نفوسهم بالويل والحرب، ولم يفيقوا إلاّ بعد العطب.

«عشر الإخوان إنّ بعد كشف التوحيد وظهور صورة المعبود وقبول نيك الصورة لتوحيدكم بوجود العبادة، وتصحيح الديانة، لا ينتقل بعد نيك الصورة التي اشير إليها بالتوحيد وقبوله فيها، إلى سوائها، ولو أنّ الأمر كما تظنون فسدت العبادة، وعطل ما اوعدتم به من شروط القيامة. فالحذر الحذر من اتباع الشيطان إذا ظهر، فإنّ أعلى ما يكون الباطل يأتي عليه الحقّ فيخمدّه.

معشر الإخوان اعلّموا أنّ عبد مولانا ومملوكه قائم الزمان قد أوفاكم
الحجّة، وارشدكم إلى المحجّة، فليس يبقى بعد وفائكم إلّا وقوع الفعل
فيكم. فتيقّظوا من رقدتكم، وافيّقوا من غفلتكم، واستشعروا
نصيحتكم، فكأّتي بكم وقد اتاكم منكر ونكير، وزعقا فيكم: اتتكم
الصيحة يا غافلون. فحينئذ توقّفون أجوركم وأنتم لا تظلمون.
فسبحان مولانا عمّا يظنّون الجاهلون ويدّعون المبطلون، وهو حسبنا وبه
نستعين في جميع الأمور، وهو المعين والنصير.
تمّت والحمد لمولانا وحده.

[٣٦] كتاب فيه تقسيم العلوم

وإثبات الحق وكشف المكنون.

تأليف إسماعيل ابن محمد ابن حامد التميمي الداعي المشخص ذي مصّة، الممتص علمه من فائمه الزمان حمزة ابن علي ابن أحمد، هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين، سيف مولانا الحاكم جل ذكره. توكلت على مولانا البار الأزلي، وتوسلت إليه بوليّه فائمه الزمان حمزة ابن علي. الحمد لعلّ علّة العلل وأزل الأزل، الظاهر بلا تحديد في القدم، ولا بمحدث سبحانه وتعالى عن وصف الأئم.

نقرب إلينا بنا، وأنس عقولنا بصورنا، وظهر لنا بجميع أفعالنا لتقبله أفهامنا، فلا نقول أنّ هذه الصورة المرئية هي هو فنجعله محصوراً محدوداً، جلّ وعزّ عن ذلك وتعالى علوّاً كبيراً، بل نقول أنّ هو هي استتاراً وتقرباً وتأنيساً بغير حد ولا شبه ولا مثل، كما نطق القرآن: أو «كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يُحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ» [٣٩/٢٤] الآية؛ فمثل هذه الصورة كالسراب الذي تعينه ماء، فإذا جثته بحدّ العيان لم تجده ماء، كذلك هذه الصورة الظاهرة نراها بعين الطبيعة فتظنّها صورة كصورتك، فإذا دنوت منها بعين العلم لم تجدها صورة، ووجدت الله عندها. كذلك لاهوت مولانا هو الأزليّ الأبديّ الذي لا بحد ولا بوصف، وأيضاً مثل هذه الصورة الظاهرة إذا رأيتهامثل الناظر في جوهر المرأة، فهو يرى نظير صورته بغير لمس ولا ادراك كيفية، ولا تحديد ماهية، فإذا اردت تلمسها لمست صورتك، وإذا غيّرت ما بصورتك تغيّرت في عينك، وذلك إذا كان نظرك سالماً من

القذى والرمد، وإن كان به عارض أذى، لم تنظر تحقيق صورتك، كذلك^٢ ناظر هذه الصورة المرئية بمقدار علمه وتحقيقه يكون نظره لها. وأشهد أن ما ظهر وما بطن، وما خفي وما علن، «حِكْمَةُ بَالِغَةٍ فَمَا تُعْنِ التُّدْرُ» [٥/٥٤].

ابدع لنا نوراً شعاعانياً جعله عنصراً لانبعاثات العلوم الحقيقية، وإنشاء الصور النفسانية، فهو العقل الكلّي والسابق الأول، ذو البدايات والنهايات، منه انبثت الأشياء وإليه تعود الأشياء، والمولى سبحانه منزّه عن جميع هذه الصفات، لا شيء كمثلته وهو السميع العليم. ذلك النور القائم في كلّ عصر وزمان، ووقت وأوان، وفترة وأطمأن، ينقله المولى سبحانه في كلّ عصر وزمان، باسم وصفة ذاعياً إلى التوحيد المحض، لم ينطق في الدعوة الشريكة، ولا يعرف غير الدعوة اللاهوتية، عبد مولانا سبحانه ومملوكه حمزة ابن عليّ ابن أحمد في عصرنا هذا^٣، هادي المستجيبين، المنتقم من الكفار والمشركين، بسيف مولانا جلّ ذكره وعزّ اسمه وجلّ سلطانه، ولا معبود سواه.

أمّا بعد. فإنّه لما سأل من رغب إلى الجواب عن كتاب يسمّى تقسيم العلوم وكشف المكنون، امرني مولاي قائم الزمان، والنور التمام، عليه من معبوده أفضل التحية والسلام، بتصنيف هذا الكتاب، فرجعت إلى روعي لأنظر مبلغ فهمها ومجهود طاقتها، فوجدتها عن ذلك عاجزة، فلم يمكنني مخالفتها، وعلمت علماً يقيناً أنّه لم يأمرني بتصنيف هذا الكتاب إلّا ومواده تطرقني، ويعلمه يهديني، إذ كانت من المولى جلّ ذكره الموادّ إليه متصلة، وهي عن سائر الناس أجمعين منعزلة، فتيقّنت

^١ كذلك: وكذلك، س.

^٢ في عصرنا هذا: - س.

أَنَّ الْقُوَّةَ مِنْهُ إِلَيَّ وَاصِلَةٌ، إِذْ كُنْتُ مِنْهُ امْتَصِّ، وَالذِّكْرَ لِي مِنْهُ مَخْتَصٌّ؛ فَحَسِسْتُ عِنْدَ حُلُولِ أَمْرِهِ بِقُوَّةٍ لَمْ أَعْهَدْهَا قَدِيمًا مِنْ عَمْرِي كُلِّهِ، فَالْفَتْ هَذَا الْكِتَابَ بِمَا أَيْدَنِي بِهِ تَلْقِينًا، وَفِي الصَّحْفِ رُوحَانِيًّا، فَمَا^٤ كَانَ فِيهِ مِنْ صَوَابٍ وَجَزَالَةٍ خَطَابٍ فَهُوَ مِنْهُ وَرَاجِعٌ إِلَيْهِ، فَمَا^٥ كَانَ فِيهِ مِنْ خَطَاءٍ وَزَلَلٍ^٦ فَهُوَ مِنِّي وَإِلَيَّ مَنْسُوبٌ. عَلَى الْمَوْلَى تَوَكَّلْتُ وَبِهِ اسْتَعْنَيْتُ، وَبِوَلِيَّتِهِ فَائِمْ الْحَقَّ^٧ اعْتَصِمْتُ وَتَوَسَّلْتُ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِالْعَلِيِّ الْأَعْلَى الْبَارِ الْعَلَامِ، وَهُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ النَّصِيرُ الْمَعِينُ.

الْعِلْمُ يَنْقَسِمُ عَلَى خَمْسَةِ أَقْسَامٍ: فِسْمَانُ مِنْهَا لِلدِّينِ، وَقِسْمَانُ مِنْهَا لِلطَّبِيعَةِ، وَالْقِسْمُ الْخَامِسُ فَهُوَ أَجَلُهَا وَأَعْظَمُهَا قَدْرًا، وَهُوَ الْقِسْمُ الْحَقِيقِيُّ الَّذِي هُوَ الْمُرَادُ بِإِلَيْهِ الْإِشَارَاتُ، وَمَنْ أَجَلُهُ قَامَتْ الدَّارُ، وَظَهَرَ مَا بَيْنَ أَهْلِهَا أَمْرُ مَوْلَانَا الْحَاكِمِ الْبَارِ؛ وَكُلُّ فِسْمٍ مِنْ هَؤُلَاءِ^٨ الْأَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ يَنْقَسِمُ عَلَى أَقْسَامٍ شَتَّى يَطُولُ فِيهَا الشَّرْحُ وَالْخَطَابُ، وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ غَرَضٌ، وَالْقِسْمُ الْخَامِسُ هُوَ شَيْءٌ وَاحِدٌ لَا يَتَغَيَّرُ وَلَا يَنْتَقِضُ وَلَا يَتَجَزَأُ وَلَا يَتَلَاشَى، وَسَنَأْتِي عَلَى الْغَرَضِ فِي مَوْضِعِهِ إِنْ شَاءَ مَوْلَانَا وَبِهِ التَّوْفِيقُ فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ.

فَأَمَّا الْعِلْمَانِ الْمُتَقَدِّمَانِ فَهُمَا عِلْمَا الدِّينِ، أَحَدُهُمَا عِلْمُ الظَّاهِرِ، وَالْآخَرُ عِلْمُ الْبَاطِنِ، وَهُمَا زَوْجَانِ لَا تَوْحِيدَ فِيهِمَا وَلَا فِي عَصْرِ يَظْهَرَانِ فِيهِ بِشَرَعٍ. فَأَمَّا الْعِلْمُ الْأَوَّلُ فَهُوَ الظَّاهِرُ وَأَصْحَابُهُ النُّطْقَاءُ، أَوَّلُهُمْ نُوحٌ وَإِبْرَاهِيمُ وَمُوسَى وَعِيسَى وَمُحَمَّدٌ، لَقَدْ أَخْرَجَ آدَمُ مِنْ عَدَدِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ، إِذْ كَانَ الْعَزْمُ هُوَ الْحَتْمُ وَالْقَطْعُ وَالْجُزْمُ؛ نَطَقَ الْكِتَابُ عَنْ آدَمَ أَنَّهُ لَمْ

^٤ فَمَا: وَمَا، س.

^٥ فَمَا: وَمَا، غ ف ق ك ل م ن.

^٦ خَطَاءٌ وَزَلَلٌ: زَلَلٌ وَخَطَاءٌ، س.

^٧ الْحَقُّ: الزَّمَانُ، س.

^٨ هَؤُلَاءِ: هَذِهِ، س.

يجد له عزمًا، فصاروا أولو العزم خمسة، وكل واحد من هؤلاء النطقاء
 اتى بظاهر اقامه لأصحابه ومستحقّيه، وكان بين يديه أساس ووصي
 يكون له خليفة بعد وفاته؛ فكان لنوح سام، ولإبراهيم إسماعيل، ولموسى
 يوشع ابن النون من بعد هرون، ولعيسى شمعون، ولمحمد عليّ ابن أبي
 طالب؛ فلم ينتقل كل واحد من هؤلاء النطقاء حتّى اُشار إلى أساسه،
 وقام الأساس بتأويل ما اتى به الناطق، فصاروا زوجين، وبهذا نطق
 الكتاب: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ» [٤٩/٥١]، فدلّ بأنّ الفرد
 الذي بينهما هو المراد وهو المطلوب، وإنّما الزوج الأوّل دلّ على الثاني،
 والثاني دلّ على الثالث، وهو المراد والغاية والنهاية؛ نطق القرآن بهذا
 المعنى: و «ضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ
 الْعَذَابُ» [١٣/٥٧]، فدلّ بأنّ الظاهر من قبله العذاب، وإنّ صاحبه
 عذاب، والباطن فيه الرحمة، ولم يقل هو الرحمة، وفي الشيء ما اودع
 فيه، وليس هو الشيء بعينه، فدلّ بأنّ الباطن يدلّ على الرحمة، وهو
 القسم الثالث في الدين، وهو القسم الخامس في العلوم؛ والاشارة إلى
 الظاهر والمعنى لصاحبه وهو الناطق، والاشارة إلى الباطن والمعنى
 لصاحبه وهو الأساس، فدلّ بهذا بأنّ الناطق ليس هو المراد، ولا
 الأساس هو المراد، لأنّهما عبدان مستخدمان دالّان على مدلول، وذلك
 المدلول هو المراد، وهو للعلوم القسم الخامس، وهو للدين القسم
 الثالث، كما تقدّم القول فيه؛ لأنّ القسمين الأوّلة للدين، والقسمين
 الأخرى للطبيعة، يبقى القسم الحقيقيّ وهو الفرد وإليه الاشارات. وإنّما
 ذكرنا قسمين الطبيعة لوقوع العلم عليهما، والأربعة اقسام قسمان للدين
 وقسمان للطبيعة، والعلم واقع عليهما بمجاز اللفظ لا بالحقيقة، والحقيقة
 واقعة على القسم الخامس.

فإن قال قائل: ما بال الأسس المتقدمين لم يدعي في أحد منهم المعنوية إلا في عليّ ابن أبي طالب من بينهم، فإنّ الدعوى فيه إلى وقتنا هذا؟

قلنا له: تريد ان تعرف الأعصار المتقدمة وكيف هي ومراتبها وقوة أصحابها من ضعفهم، ليبين لك كيف ادّعي في عليّ دون من تقدّمه. اعلم أيّها الطالب المسترشد إلى حقائق الأشياء أنّ آدم المشار إليه قد كان قبله أعصار، وهم الطّم والرّم والحنّ والجنّ والبنّ. فأما البنّ فهم قوم قد نخلصوا من الشبهات وعرفوا المعبود فعبدوه، وكان المولى جلّ ذكره وعزّ اسمه ظاهراً مرئياً بؤانس بالأسماء والصفات؛ فلمّا فاجروا المعبود ومالوا عن الحقّ وصاحبه وارتكبوا الأهواء في دينهم، احتجب المولى سبحانه عنهم لسوء أعمالهم، وظهر لهم آدم المشار إليه وهو آدم الأدنى؛ نطق الكتاب بصف خلقه أنّه خلق «مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طَيْنٍ» [١٢/٢٣]، وذلك أنّه اشار إلى خلق الدين، وكان عند فساد المتقدمين في أديانهم، وآدم الجزئيّ وآدم الثالث وهو شرخ يخدمون بين يدي آدم الصفاء الكلّيّ. والجنّ قد انعكسوا وحادوا عن المولى جلّ ذكره، وكان آدم وحزبه، اعني أولاده الذين هم من حوّا، وهم المؤمنون الموحدون الذين لم بحيدوا عن معرفة المولى جلّ ذكره، ولم بقم آدم بشريعة ظاهرة وبذلك نطق الكتاب حكاية عنه أنّه «لَمْ» يجد «لَهُ عَزْماً» [١١٥/٢٠]، والعزم هو الحتم والقطع والجزم، وهذه صفة الشرع الناموسيّ.

وجماعة ذلك العصر منعكسون متبعون آراءهم، وجرت قصّة هابيل وقابيل والغرائب والعجائب التي حكيت عنهم؛ وآدم الأدنى الجزئيّ وأصحابه في جبل سرنديب يدعون إلى توحيد المولى جلّ ذكره، وإبليس وجنوده قد ملؤوا الآفاق بكفرهم وارتكابهم الأهواء في دينهم،

إلى أن قام نوح ابن لك ناطقاً، وهو أول من قام بشريعة، ونهى عن طاعة آدم، وأشار إلى العدم وإلى نفسه، ومن أجل ذلك أيضاً سمي آدم الثاني لأنه كان أول من تآذموا أهل شريعته منه، وقام^٩ للمخالفين بمنزلة الأب وأساسه سام؛ وقام إبراهيم وأساسه إسماعيل، ومبلغ قوتهم في معرفة التوحيد كمبلغ العلقه من خلق الإنسان؛ ثم قام موسى ابن عمران وأساسه هرون، وأهل عصره ومبلغ أفهامهم في معرفة التوحيد كمبلغ المضغة من خلق الإنسان؛ وقام عيسى ابن يوسف وأساسه شمعون الصفاء، ومبلغ أفهامهم في معرفة التوحيد كمبلغ العظم من خلق الإنسان، وقد كانوا هؤلاء كلهم من أهل الفهم والدراية والعلم الديني والطب والفلسفة، والنجوم والهندسة، ومن أهل الكلام، غير أنهم كلهم كانوا يشيرون إلى توحيد العدم، ولم^{١٠} يعرفوا المولى جلّ ذكره، ولا يعرفوا غير السابق، وهو نهايتهم الذي كان هو والتالي بمدونهم، والعقل الكلّي وحجته بين أيديهم لا يعرفهم، والمولى جلّ ذكره محتجب عنهم خلفهم.

وقام محمد وأساسه عليّ ابن أبي طالب، ومبلغ عقولهم وأئمة دينه إلى أن انقضى دوره، وظهر ناطق غيره وهو محمد ابن إسماعيل، وإلى الخلفاء المستودعين وهو إلى أحمد ابن الحسين ابن محمد ابن عبد الله ابن ميمون القدّاح، وهو من ولده سعيد ابن الشلغل المهدي، وكانوا هؤلاء مبلغ عقولهم في معرفة التوحيد كمبلغ العظم إذا كسي لحمًا، وصار صورة مخططة مشخّصة بلا روح من الإنسان الحيّ الناطق، فلم نوجب الحكمة من المولى جلّ ذكره أن يظهر ما بين أقوام مثلهم مثل^{١١}

^٩ قام: أقام، ص.

^{١٠} ولم: ولا: ز ص ط ظ ع ل م.

^{١١} مثل: كمثل، م غ.

الميت، نطق الكتاب يقول: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ» [٣٩/٣٠]،
يعني أئمتته وأهل دوره. ولو أشار بذلك لموت الطبيعة لكان هجنة على
الحكيم ان يخاطب من^{١٢} أقامه لتعليم الناس لما^{١٣} يعلموه الجهال
والصبيان والكفار، غير ان الصورة المخططة الكاملة الخلق لم يبق لها
شيء غير سلوك الروح فيها، فتصير حيّة ناطقة، والروح فهو معرفة
التوحيد، فلأجل ذلك فلنا انّ الناطق والأساس، وإن كانا أقوى من
جميع من تقدّم، لم يعرفوا المولى جلّ ذكره، ولو عرفوه لكان بين
أيديهم ظاهراً مكشوفاً، لكنّه بحكمته احتجب عنهم لقبايح اعتقاداتهم.
والعقل الكلّي وحجّته في ذلك العصر بين يدي الناطق والأساس يشدّوا
أمرهم ويقوّوا عزمهم لظهور الحكمة وتربية صورة التوحيد، حتّى تبلغ
كمالها بوفاء عصر الناطق السادس وقيام الناطق السابع. فلمّا اوجبت
الحكمة ذلك وقرب ظهور المولى جلّ ذكره بالصورة البشريّة الملكية العالّية
بمملكة الدنيا، اوجب ظهور العقل الكلّي وحجّته يشدّوا أمر الناطق، غير
أنّهم لم يدخلوا تحت شرعته ولم يقبلوا من دينه. فأما العقل الكلّي
فكان له الرأي والمشورة في ذلك الوقت، وأهل ذلك العصر من شيوخ
الجاهليّة يركنون إليه ويقبلون مشورته، وإنّما كان محمّد قد انتسب إليه
بحدّ التربية، وكذلك الأساس انتسب إليه بحدّ التربية، وإلّا ليس هو أبو
الناطق الجسمانيّ ولا الأساس، لأنّ الناطق الجسمانيّ كان ميلاده في
جبال الشام وترتّب مع القوالب يسافر ماراً و جاي إلى الحجاز إلى ان
عمل على جمال كانت محرّمة لأبي طالب فانتسب إليه، والأساس كان
ميلاده بمكّة، غير انّ عصر الناطق أبين وأقوى من سائر الأعصار

^{١٢} من: لمن، من ص ط خ غ ف ق ك ل ه م.

^{١٣} لما: بما، س.

المتقدمة؛ فلأجل ذلك ادّعوا الوجدانية في عليّ ابن أبي طالب دون سائر الأسس المتقدمين، ووجه آخر أنّ في القرآن وفي سائر الأعصار إشارة إلى ذكر ظهور عليّ الأعلى، ولم يقل عليّ الأعلى إلّا وقد علم المولى جلّ ثناؤه ان يقوم شخص يسمّى عليّاً ويدّعى فيه الوجدانية. فقال لهم جبريل^{١٤}: «مولاي ومولاكم عليّ الأعلى فاخذوا عنه ذلك بالدعاوى لا بالحقيقة؛ ومن ذلك قال الناطق لما ذكر المعراج فقال: أنا في السماء الرابعة حتّى رأيت ملكاً أشبه الناس بعليّ والملائكة تزوره، فقلت لجبريل^{١٥}: يا حبيبي هذا أخي عليّ سبقني إلى السماء، فقال لي: لا ولكنّ الملائكة اشتاقت إلى عليّ، فخلق الله لهم ملكاً وسمّاه عليّاً والملائكة تزوره؛ وكان الأساس لم ينظر إلى السماء التي ادّعاها الناطق، وكان الناطق يظنّ أنّ عليّاً أساسه وانه^{١٦} ينتقل إلى ذلك الشخص الذي يسمّى عليّاً. وأمّا السماء الرابعة والمعراج فهو لما رقي إلى معرفة ترتيب النطق وارتفع فيه وفي بنيانه، لأنّه كان مستجيباً يخدم في شرع عيسى، ثمّ صار مكاسراً، ثمّ صار ناطقاً، وهذا سبب المعراج لأنّه عرج به من منزلة إلى منزلة، فلمّا ارتقى في هذه المنازل قيل له إنّ في الظهورات الآتية صورة تظهر في السماء الرابعة، ولم يقل له أنّه هو السماء، وإنّما قيل له فيها.

والسبع سموات هم الأئمة المستورون، فأولهم سماء الدنيا وهو إسماعيل ابن محمّد، والسماء الثانية وهو محمّد ابن إسماعيل، وظهر السماء الثالثة وهو أحمد ابن محمّد، وكان في وقته قد قرب الفرج بقرب السماء الثالثة من السماء الرابعة، وظهر المولى جلّ وعزّ في وقت

^{١٤} جبريل: جبرائيل، س.

^{١٥} جبريل: جبرائيل، س.

^{١٦} وانه: وهو، س ص.

أحمد ابن محمد في صورة بشرية، ولم يكن لتلك الصورة ملك في الدنيا لأنه ظهر في صورة اسمها أبا زكريا، وظهر العقل الكلّي بين يديه في صورة اسمها المولى سبحانه قارون، وكان عجمياً كبيراً في الدعوة ولم يشرك في التوحيد، وفي آخر وقته وهو شيخ ارسل بالمهدي بديار اليمن، وظهر المولى حجته وهي النفس الكلّية بأبي سعيد الملقب؛ فلما انشئت السماء الرابعة، وهو قيام عبد الله ابن أحمد، وهو من ولد ميمون القدّاح، ظهر المولى سبحانه بصورة اسمها عليّاً، وكان اسم الصورة الظاهرة قبلها المكنّى بأبي زكريّا طالب، فصار عليّ ابن أبي طالب، وهو عليّ الأعلى الذي إليه الاشارات؛ وظهر السماء الخامسة، وهو محمد ابن عبد الله، وسُمّي أيضاً المهدي سترة، وهو أيضاً من ولد القدّاح وكان من ولد الحسين، وظهر المولى جلّ ذكره بصورة اسمها المعلّ، وكان ظهوره جلّ وعزّ بديار ندمر وديار الشرق في زيّ تاجر في ذلك الوقت، غير ان كانت الصورة الظاهرة لها هيبة في قلوب العالم متظاهرة بالجدّة والايثار، حكمة بالغة؛ وظهر السماء السادسة، وهو الحسين ابن محمد وهو من ولد ميمون القدّاح أيضاً، وبقيت صورة التوحيد باقية على حال ظهورها؛ وظهر السماء السابعة، وهو قيام عبد الله بالأمر أبي المهدي، وصورة التوحيد باقية على حال ظهورها، وكان عبد الله قد تسمّى أحمد، فلذلك تسمّى سعيد ابن أحمد، وهو المهدي الذي تسمّى باسمه تمهيداً له واستثناساً للعالم باسمه، وكان الكرسيّ وهو الذي استودعه المولى المعلّ جلّ اسمه الوديعه وامره بخدمة مولانا القائم جلّ اسمه، وكان أوّل ظهور المولى للعالم بصورة اسمها القائم، وأوّل ما ظهر بمملكة الدنيا في ذلك الوقت.

فخذ أيّها الطالب الراغب ما اتيتك بقوة، وكن من الشاكرين، وهذا ما ظهر لنا من الكلام في الظهورات، والمولى جلّ ثناؤه بذلك أعلم

وأحكم، لا شريك له في ملكه، ولا معترض عليه في فعله. ولا لكم ان ترغبوا إلى ذكر ما تقدّم لأنكم في غني عنه بالوجود، وظهور مولانا الحاكم سبحانه بين أيديكم ظاهراً مكشوفاً، وحبّته جلّ ذكره^{١٧} ظاهرة مرئية، قد اغنى ذوى العقول بها عن البحث فيما تقدّم.

ونرجع إلى ذكر الخمسة أقسام، فذكرنا القسمين اللذين هما الظاهر والباطن، وذلك بإقامة الحجج بأنّ الظاهر ليس هو المراد، فوقع العلم عليه على المجاز، وكذلك الباطن ليس هو المراد، لأنّ المراد المطلوب هو توحيد المولى جلّ ذكره الذي فيه النجاة، فوقع العلم أيضاً على القسم الثاني الذي هو الباطن على المجاز لا بالحقيقة، والمعنى لصاحبيهما اعني الناطق والأساس، وهما عبدان لله جلّ وعزّ اسمه ليس فيهما توحيد، وهما في عصرنا هذا عبدان لمولانا الحاكم جلّ ذكره مستخدمان للكه، بعرفهما من عرفهما ويجهلهما من استغنى عن العلوم.

وأما القسمان اللذان بعدهما، وهما الثالث والرابع، فهما علمان: علم طبّ الطبيعة وعلم طبّ الحيوان الناطق الذي هو الإنسان والذي هو البهائم، فأحدهما يسمّى متطبّباً والآخر يسمّى بيطاراً، وهما جميعاً مجرّبان لا معالجان، لأنّهما معالجان ما لا يعرفان؛ وإنّما اخذوا علومهم تقليداً عن المتقدّمين من الفلاسفة، عمل أهل الظاهر الذين اخذوا علومهم عن النطقاء، والفلاسفة فأكثر ما بلغوا إليه أنّهم شقّوا جوف الإنسان، وابصروا ما فيه وحكموا عليه، وليس فعل من قتل ومات وشقّ جوفه كفعل من هو بالحياة، فقد زال صحّة حكمهم على^{١٨} الإنسان الحيّ الناطق. وكم قد ترى من متطبّب بالغ في صنعته مدلّ بطبّه،

^{١٧} جلّ ذكره: سبحانه، س.

^{١٨} على: عن، س غ.

عالج فقتل في علاجه، كذلك طبيب العين والجراحات اعموا كثيراً، وكذلك البيطرة ومعالجون الطير كلهم قتلوا كثيراً، وإنما تلحقهم اتفاقات في الأشياء وحكومة على رؤية الأهواء، وهي أقوى حجة لهم وهي أضعف حجة^{١٩} بمعرفة الحقائق، وأن الأربعة أقسام ليس لها حقائق وإنما الحق في غيرها.

فلما اسقطت القسمين اللذين للطب رجعنا إلى أقسام الدين فاصبنا القسمين الظاهر والباطن لا حقيقة فيهما، واصبنا القسم الثالث هو من هذه الجهة توحيد مولانا جل ذكره، فهؤلاء^{٢٠} الأربعة أقسام والخامس أجلبها، ومن ذلك وقع الفضل على الخامس من كل شيء: أولها الطبائع الأربعة والخامس أجلبها، والحجج الأربعة والإمام خامسهم وهو أفضلهم، وجملة الحساب أربعة والفرد خامسهم، لأنك تقول واحداً واحداً فلا يفهم حتى تزيد عليه آخر فيصير اثنين، ثم نقول آخر فيصيروا ثلاثة فيبقى الفرد ناقصاً لقوله: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ» [٥١/ ٤٩]، فتزيد آخر لتتم أربعة، فإذا زدت عليها واحداً صحّ التوحيد أربعة أفراد، زوج ظاهر وزوج باطن، والتوحيد في غيرهما، وهو القسم الخامس.

وهذه معرفة تقسيم العلوم وإثبات الحق وكشف المكنون. وأنه لما استتر مولانا البار سبحانه في عصر آدم الصفاء الكلّي وشكّوا العالم وطلبوا العدم، كان اسم مولانا جل ذكره ومعرفته مكنوناً، مستوراً لا يجوز كشفه ولا ذكره، بل هو مخفي في الصدور، إلى أن ظهر المولى جل ذكره بالصورة القائمة، وكان ظهور الصورة واستتار التوحيد لحكمة اوجبت

^{١٩} + لهم، س.

^{٢٠} هؤلاء: هؤلاء، س. ص.

ذلك، ولم يقدر أحد من الموحّدين بتظاهر للمولى جلّ ذكره بالتوحيد
فصار مكنوناً مستوراً، وكذلك وقت قيام المنصور والمعزّ والعزیز. ولما قام
مولانا الحاكم جلّ ذكره وكلّهم واحد، وإنّما حكمته اظهرها لنا، فلمّا
قام مولانا الحاكم جلّ ذكره بصورة التوحيد انكشف المكنون، ووحد
مولانا الحاكم جلّ ذكره ظاهراً مكشوفاً بين يديه، فلا ينكر ذلك ولا
بقتل عليه ولا يحبس، فصار كشف المكنون هو توحيد مولانا جلّ ذكره،
لأنّه لا مكنون يعادله ولا أجلّ منه، فانكشف في وقتنا هذا وزال كلّ
مستور، وزهق المغرور، وانجاز وعده لا يبور.

فمن ادّعى التوحيد، وتبرأ من التلحيد، وعرف المولى جلّ ذكره،
ووحدّه بحسب ما انكشف له، وقصده من حيث امره، وتوجّه إليه من
النور الذي أبدعه وقبل عنه ما اوعده، وعرف قائم الزمان الموعود لعصره
بالتمام، كان من الفائزين الذين لا خوف عليهم من الرجوع إلى إبليس
اللعين، ولا هم يحزنون على مفارقة غطريس المهين، بل هم على طاعة
هادي المستجيبين منعكفون، ولما يتلى عليهم من علوم التوحيد سامعون،
«أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ» [٢٠/٩]. والحمد والنعمة لمولانا وعليه متكلنا في
السراء والضراء، والشدة والرخاء، وهو حسبي ونعم النصير المعين.

نمّ كتاب تقسيم العلوم واثبات الحقّ وكشف المكنون، وكان فراغه
سلخ المحرم، الثالث من سنين ظهور عبد مولانا ومملوكه هادي
المستجيبين، المنتقم من المشركين، بسيف مولانا سبحانه وبه استعين

والسبيل الواضح للطالب المرتاد.

الحمد لمولانا الحاكم بذاته، المنفرد عن مبدعاته، السابق وجوده وجود كل شيء، والناطق بتمجيده كل مؤمن حي، مبدئ الخلق ومعيده، ومؤيد بروح القدس حدوده وعبيده، المنفرد بالقدرة الإلهية فلم يساويه ند، والقاهر فوق عباده فلم يناويه ضد، «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» [١١٢/٣-٤]؛ لم تبلغ هويته غوامض الأفكار، ولا تدركه البصائر والأبصار، ولا نحوط به الرسوم، و«هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ، لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ» [٢/٢٥٥]، مبدع المبدعات، المشار إليه بجميع اللغات، وهو مبدع الأسماء والصفات، العالم بما كان وبما هو آت، لم يدركه نظر الناظر، ولا يحوط به فكر ولا خاطر، وهو الأول والآخر. عجزت العقول عن ادراك ذاته، وكَلَّتِ الألسن ان نحيط بكنه صفاته، فرجعت العقول عن ادراكه مقصرة، والأبصار عن رؤيته حاسرة.

ظهر لخلق كخلقه امتحاناً وامتناناً واختباراً، فكان امتحانه لأوليائه واختباره لهم هدايتهم إلى معرفته وتوحيده، فاجابوا إلى طاعته ودعوته، واقرؤا بربوبيته، وسدقوا بلكمته، فاستنقذهم بعبده الهادي من الظلمات إلى النور، ومن العذاب إلى الثواب، ومن النار الهاوية إلى الجنة العالية، «لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ، وَلَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نُغُوبٌ» [٣٥/٣٥]، فتلك الفرقة الناجية من جميع العالم، وباقي الفرق دعاهم إلى معرفته فصعدوا عن سبيله واستوحشوا لما ظهر لهم من شبه مجانستهم، فرجعوا إلى العالم المنكوس بكفرهم وعجزهم، ورضوا به لجهلهم وغيهم، فكانوا في الجحيم مخلدين، وعن معرفة الحق عاجزين.

ولما كانت الجنة من حيث الحسّ المحيطة بأنواع الأشجار المثمرة
والأمياه^١ الجارية، تعلّقت بها أوهامهم وطلبوا العدم الذي ما له حقيقة
ولا محصول، إذ عجزوا عن المعاني المعقولات؛ ولو عرفوا الجنة لسارعوا
إليها، وكانوا مخلصين فيها وعلموا أنّها موجودة، وإنّ البارئ سبحانه ما
أحالهم على عدم، بل كان جميع ما أوعدوا^٢ به «موجوداً بوجوده». وأمّا
زعمهم بأنّ الجنة «عرضها السموات والأرض» [١٣٣/٣]، فقد جهلوا
معنى هذا القول، فإذا كان عرضها السموات والأرض فكيف يكون
طولها، وأين تكون النار منها؟ ولو عرفوا الطول عرفوا العرض، وكلّ
شيء طوله أكثر من عرضه، وإذا رجعنا إلى المعاني في الحقيقة، وجدنا
الجنة هي الدعوة الهادية المهدية، وأثمارها العلوم الإلهية الحقيقية، التي
بها يتخلصون الموحّدون من جهلهم من داء الشرك. وأمّا معنى الطول
والعرض فإنّ طولها هو العقل الكلّي الذي هو قائم الزمان إمام المتّقين،
القائم بالحقّ ومجرّد سيف التوحيد، ومفني كلّ جبّار عنيد؛ وكان عرضها
مثل النفس القابل لبركات العقل والتأييد الذي كان منه وجود جميع
الصور الروحانية كوجود الولد من الأمّ، وكان عرض كلّ شيء غير
منفصل عن طوله، كذلك كانت النفس غير منفصلة عن العقل لقبول
المادّة الإلهية، فمن تغذّى «روي من علوم هؤلاء»^٣ الأصليين، فقد أكل
من أثمار الجنة وشرب من مائها بالحقيقة والمعرفة من غير حالة العدم،
فهذا ذكر الجنة العالية التي عرضها المسوات والأرض.

وأما النار فهي من حيث المحسوس المحرقة للأجسام، ومن أسمائها ما
يحمد ومنها ما يذمّ؛ فأما النار الكبرى والنار «الموقدة» التي تطلّع على

^١ الأمياه: المياه، س. غ.

^٢ أوعدوا: وعدوا، س.

^٣ هؤلاء: هذين، س.

الْأَفْنَدَةِ» [٦/١٠٤-٧]، فَإِنَّهَا مِثْلُ الْعَقْلِ لِأَنَّهُ مُطَّلَعٌ عَلَى سِرَائِرِ الْعَالَمِ بِجَمِيعِ اعْتِقَادَاتِهِمْ؛ وَأَمَّا الْمَذْمُومُ مِنْهَا نَارُ الْعَذَابِ وَهِيَ الْهَاطِيَّةُ وَالْجَحِيمُ؛ وَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ مَعْنَى الشَّرِيعَةِ الَّتِي هُوُوا أَهْلُهَا وَغَوُوا وَلَقُوا فِيهَا الْعَذَابَ، وَلَوْ قِيلَ لَهُمْ: أَخْرِجُوا مِنْهَا، ابْوَا وَاسْتَكْبَرُوا وَصَدَّوْا عَنِ السَّبِيلِ، فَهَمَّ فِيهَا مَا كَثُرَ مَنَكْرُونٌ فِي جَمِيعِ الْأَدْوَارِ وَالْأَعْصَارِ، إِذْ نَحِيرُوا الضَّلَالَةَ عَلَى الْهُدَى، وَعَلَى الْبَصِيرَةِ الْعَمَى، وَتَمَسَّكُوا بِزُخَارِيفِ الْأَقَاوِيلِ، وَاتَّخَذُوا التَّقْلِيدَ دُونَ التَّثْبِيتِ مِنْ مَشْكَالَاتِ الْأَبَاطِيلِ، فَحَاطَ بِهِمُ الْعَذَابُ، وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ، ذَلِكَ لَمَّا ابْوَا وَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا يَجْحَدُونَ، «يَوْمَ يُنَادِيهِمْ» الْهَادِي «فَيَقُولُ» لَهُمْ: «أَتَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ» [٦٢/٢٨] زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شَفْعَاءُ؟ لَقَدْ انْقَطَعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ، بَعْنِي يَوْمَ قِيَامِ الْقَائِمِ صَاحِبِ الْقِيَامَةِ بِالسَّيْفِ فَيَنَادِيهِمْ، أَيْنَ شُرَكَائِيَ، بَعْنِي رُؤَسَاءُ أَهْلِ الظَّاهِرِ وَشَيَاطِينِهِمُ الَّذِينَ اضْلَوْهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ، وَاحْلَوْهُمْ دَارَ الْبَوَارِ الَّتِي هِيَ الشَّرِيعَةُ وَمَا الْفَوَهِ مِنَ التَّكْلِيفِ الشَّرْعِيِّ الَّتِي هِيَ مِنْ حَيْثُ الْعَقْلُ النَّارُ بِالْفِعْلِ، وَمَا تَمَسَّكُوا بِهِ مِنْ زُخَارِيفِ أَهْلِ الْجَهْلِ وَأَبَاطِيلِهِمْ، فَلَمْ يَسْتَطِيعُوا جَوَاباً إِلَّا أَنْ يَقُولُوا: «رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا» [١٠٦/٢٣] طَاغِينَ. فَيَحْلِلُ بِهِمْ حِينَئِذٍ الْعَذَابَ مِنْ قَتْلِ رِجَالِهِمْ، وَسَبْيِ أَوْلَادِهِمْ وَنِسَائِهِمْ، وَاخْذُ الْجُزْيَةَ عَلَى مَنْ نَبَقِيَ مِنْهُمْ وَتَخَلَّصَ مِنَ السَّيْفِ، وَيَلْزَمُوا بِالْجُزْيَةِ وَهُمْ صَاغِرُونَ، حَيْثُ ضَلُّوا وَغَلَبَتْ عَلَيْهِمُ الشَّقْوَةُ وَهُوَ النَّفْسُ الْبَهِيمِيَّةُ الْجِسْمَانِيَّةُ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا الشَّهَوَاتُ الطَّبِيعِيَّةُ، وَالْغَالِبُ عَلَيْهَا الْجَهْلُ.

لَأَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْإِنْسَانُ مِنْهُ جَوْهَرٌ بِفِعْلِ وَلَا بِنَفْعِلٍ، وَمِنْهُ جَوْهَرٌ بِفِعْلِ وَيَنْفَعِلُ، وَمِنْهُ عَرَضٌ بِنَفْعِلٍ وَلَيْسَ بِفَاعِلٍ إِلَّا بِآلَتِهِ، احتاج إلى محرِّك

يستخرج معرفة الجوهر من العرض؛ فأما الجوهر الذي هو الفاعل وليس
 ينفعل فهو العقل المتحد بالنفس الشريفة، فهو أبداً فاعل غير مفعول،
 والجوهر الذي يفعل وينفعل فهي النفس الشريفة لأنها عاقلة عالمة حية
 جوهرية شقافة قابلة للصور، فهي تقبل الجهل كما تقبل العقل؛ وأما
 العرض الذي ينفعل وليس بفاعل فهو الجسم الذي تستخدمه الجوارح
 في اراداتها وهوياتها.

ولما كانت النفس الشريفة تقبل الجهل كما تقبل العقل مائلة إلى
 الحالتين، فأى ما غلب عليها من العقل والجهل مالت معه، كان جوهرها
 مكمناً فيها كما يكمن النار في الزناد؛ فلو^{*} مكث الزناد طول الدهر
 ملقى بلا قادح ولا حجر يحركه، لما ظهر من الزناد نار، وإنما ظهور النار
 من الزناد بالقادح والحجر، كذلك النفس، إذا عدمت التذكار بالعلوم
 الروحانية الذي هو غذاؤها وبه بقاؤها ونماؤها، مالت إلى الجهل لغلبة
 النفس الحسية البهيمية عليها، فترجع إلى الجهل؛ وإذا لم تعدم الرياضة
 في رياضة الحكمة والغذاء^٦ بالعلوم الإلهية، وكانت قابلة لما يتحد بها
 من آثار العقل، تجوهرت وصفت ولحقت بعالمها، كالزناد الذي إذا حركه
 القادح استخرج منه الشرار، فتذكي بها النار فتبلغ إلى ما لا نهاية له
 من العظم، وذلك بالقادح المحرك للزناد، وكان أصل النار شرارة يسيرة،
 وكذلك اتحاد العلم وبركته ونماؤه وزكاؤه كان مثل شرارة زاد اضطرامها،
 كذلك إنما كان العلم أثراً من العقل يتحد بالنفس الشريفة فتقبله فتركوا
 وتنمو حتى تصبح صورة روحانية، كمثل النطفة تتزايد في حالها حالاً
 بعد حال، حتى تكمل صورة الجنين ويخرج من بطن أمه كامل

* فلو: س ن ط ظ ع غ ف ق ك.

^٦ الغذاء: الغذاء، ز س.

الصورة، ولم يعلم عند خروجه من بطن أمه أنه كان نطفة، وإنما يعلم إذا^٦ عقل وبلغ، فيعلم حينئذ ما كان عليه، وكذلك لم يعرف الطالب ما كان عليه من الجهل، ولا منزلة ما وصل إليه من العلم، إلا عند معرفته وارتفاع درجته.

و نرجع إلى القول في الزناد والحجر ومعناهما في الحكمة، فنقول إن النار لما كان مكمناً في الزناد لم يقدر الزناد أن يوجد من ذاته ناراً، وإنما عند علو الحجر عليه وحركته له ظهر النار، وكذلك الحجر لولا القادح لم يقدر الحجر على اظهار نار من ذاته ولا من غيره، فنقول إن الزناد والحجر زوج مزدوج، ذكر وأنثى، وكان النار متولداً من بينهما، كما تتولد النتائج من بين الازدواجات بالقادح المحرك لهما، فنقول إن الحجر معنى العقل، والزناد معنى النفس، وظهور النار من الزناد بالقادح والحجر، كذلك ظهور الصور الروحانية من النفس بمادة العقل وتأيد البارئ سبحانه وكمال فعلهما بالتأيد، كما أن ظهور النار لا يتم إلا بالقادح.

جعلكم المولى أيها الموحّدون ممن اقتبس من النار المباركة، فسنت ناره وزاد اضطرامها، ولا جعلكم ممن اوقد «ناراً فلمّا أضاءت ما حوله ذهب الله» [١٧/٢] بنوره، وزاد في ضلاله وظلامه، ودفع عنكم مكائد الشياطين، واعادكم من الشك بعد اليقين، وسلك بكم سبل الراشدين. فاحمدوا مولاكم على ما خصكم من نعمه، ومنحكم من قسمه، إذ هداكم إلى طاعته، وطاعة وليّه الهادي إلى معرفته، والسالك بكم منهج رحمته.

والحمد لمولانا وحده، والشكر لقائم الزمان عبده، والمولى حسبنا ونعم النصير.

[٣٨] الموسومة برسالة الشمعة

ومثلها في التوحيد ومثل حدودها على المسلك الثالث.
ورفعت إلى الحضرة اللاهوتية، واطلقت بأمر مولانا الحاكم الحكيم.
عرفنا حقيقة بسم الله الرحمن الرحيم.
يا مولانا، يا سيّدنا، يا رجاؤنا، لا إله غيرك ولا معبود سواك، نرفع
إليك ما أنت به أعلم وأحكم من قوم موحدّين طلبوا كتاب الشمعة،
وهو من علم التأويل، مضاف إلى أمس، وقد انقضى^١ أمس وعلمه،
وجاء اليوم ورسومه، كما امرت وحكمت لا مخالفة لأوامرك^٢ جلّت
قدرتك.

وقد ألف العبد إسماعيل ابن محمّد التيميّ الداعي، صهر مملوك
مولانا جلّ وعزّ، قائم الزمان حمزة ابن عليّ ابن أحمد، هذا الكتاب
على المسلك الثالث وهو مسلك التوحيد، وعرضه^٣ على المولى ليأمر جلّ
اسمه بما سبق من أفضاله، وما بسط من أوامره اللاهوتية بما يشاء،
عظمت منته، وهو الحمد لمن ابان توحيدَه باقامة حدوده، وكشف عن
تمجيده بمراتب آياته، وضرب بذلك الأمثال ليعبدوه ذوي الألباب،
فقال: «وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» [٢/٢٦٩؛ ٣/٧].

والشمعة اقيمت كاملة بجميع آلاتها على التوحيد المحض؛ فشمعة
خمس أحرف دليل على الخمس جواهر المكنونة، وهم الارادة والمشيئة
والكلمة والسابق والتالي، فهؤلاء شمعة التوحيد؛ وعلى بعض الوجوه،
إنّ الشمع لا يقدر إلا بالقطن، والقطن لا يقدر إلا بالشمع، ولم يقع

^١ انقضى: مضى، س. ط.

^٢ لأوامرك: لأمرك، ص.

^٣ عرضه: اعرضه، س.

عليها اسم شمعة كاملة يستضاء بنورها إلا بتعلق النار فيها، والنار الذي يتعلق^٤ فيها فهو لطيف وكثيف، فاللطيف فيه لسان النار العالي الأحمر الذي تعتريه زرقة يخفى مرة ويظهر مرة، فذلك دليل على قائم الزمان حمزة ابن عليّ ابن أحمد، والنار الذي يوقد الشمع دليل على حجته إسماعيل ابن محمد ابن حامد، والشمع دليل على الكلمة محمد ابن وهب، والقطن دليل على السابق سلامة ابن عبد الوهاب، والطست الذي هو الحسكة دليل على التالي عليّ ابن أحمد السمّوقي؛ فهذه الخمسة حدود كثيفان ولطيفان، فاللطيفان النار والشمع، والكثيفان القطن والحسكة، ولسان النار اللطيف الداخل فيهم الخارج منهم هو الذي وحد المولى بالحقيقة، لأنه ذو معة وقلبه مع المولى لا بفارقه، وهو الدالّ^٥ على التوحيد المحض ومنه المقصد وإليه.

والشمعة موجودة عند أكابر الناس ومياسيرهم على الدوام يستعملوها، كذلك العلماء لا يعرفون شيئاً غير التوحيد من هذه الخمسة حدود، ولا يجوز لهم ترك معرفة واحد منهم ويعرفوا مراتبهم والفاضل منهم. فمتى استعمل أحد من سائر الناس كآفة ناراً وحدها لم يقل: أتني استعملت شمعة، ومتى ما استعمل ناراً وشمعاً لم يقل أيضاً: أتني استعملت شمعة، فإذا اتفق النار والشمع والقطن قال: أتني استعملت شمعة، تبقى منفردة تريد من يحملها، فإذا لم يكن لها حسكة نحملها بقيت ناقصة الآلة، فإذا كملت الحسكة صارت بحدّ الكمال واضاء البيت منها وانتفع بها من يستعملها، وهي منصوبة ما بين الناس دالة على التوحيد. كذلك التوحيد، إذا عرف الإنسان قائم الزمان وحده، لم يطق المقابلة للطافته، فمثله مثل لسان النار الدقيق، وإذا عرف حجته التي

^٤ الذي يتعلق: التي تتعلق، ز.ص.

^٥ الدال: دليل، ص.

هي النفس الكليّة كان مثله مثل من أوقد ناراً وحدها، وإذا عرف الكلمة كان مثله مثل من أوقد ناراً وشمعاً، وإذا عرف السابق الذي مثله مثل القطن، ثم له وقيد الشمعة بالحسكة حاملتها، كذلك كملت حدود التوحيد. كذلك من عدم معرفة هذه الخمسة حدود لم يعرف التوحيد في وقتنا هذا وكان توحيده دعوى. فليعلموا^٦ الموحّدون ذلك ويعتقدوه ولا يعبدوا المولى بلا معرفة.

فقد قال: «وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ» [١/٦٥]، فإشار إلى المسلك الثالث الذي نطق القرآن في قوله: «وَضَرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ» [١٣/٥٧]، السور الشريعة والباب الأساس، كما قال الناطق: أنا مدينة العلم وعليّ بابها، وقال: «بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ»، فدلّ بأن الرحمة غير الباطن، وقال: «الظاهر» مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» [١٣/٥٧]، الناطق صاحب الظاهر والأساس صاحب الباطن، والقائم صاحب الرحمة، وقال: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ»، يعني الظاهر، «وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ»، يعني الباطن، «وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» [٥٥/٢٠]، يعني اخراج الموحّدين من الظاهر والباطن إلى المسلك الثالث وهو مسلك التوحيد.

والناس ثلاثة أجناس، فأهل الظاهر يقال لهم مسلمون، وأهل الباطن يقال لهم مؤمنون، وأهل فائمه الزمان يقال لهم موحّدون، فتأمّل أيّها الطالب المسترشد هذه الثلاث معاني ما لها رابع: الزوج والفرد ما بينهما. فكلّ من ذكر عن نفسه أنّه موحّد وهو متمسك بشيء من الشرع، فقد ابطل وكذب في قوله، بل هو ملحد كافر؛ ومن كان من أهل الباطن نأويليّاً، وذكر عن نفسه أنّه موحّد، فقد كذب وابطل في

^٦ فليعلموا: فليعلم، م.

فوله، بل هو مشرك كافر اشرك بمولانا جل اسمه وخالفه، لأن الباطن قريب الظاهر وهما زوج، كما نطق به المجلس يقول: فاعلموا أن كل شيء خلقه الله جل اسمه زوجاً ليكون هو فرداً واحداً لا شيء كمثلته، فمن أجل ذلك خلق لكم سماء وأرضاً، وبراً وبحراً، وحقاً وباطلاً، وحلواً ومرّاً، وسابقاً وتالياً، وناطقاً وأساساً، وإماماً وحجة، ومثل هذا كثيراً ليكمل التوحيد فرداً غير زوج. فمن ذلك كان كل من ادعى التوحيد وهو يقول بالظاهر والباطن كان كاذباً في قوله، ومن دخل في طاعة قائم الزمان إلى المسلك الثالث، فقد صار موحداً لأنه تخلص من الزوج وأتبع الفرد.

فتأمل أيها الناظر في هذا الكتاب إلى هذه الاحتجاجات وقرنها بسماع مجالسك وبالكتاب المنزل ليظهر لك الحق فتتبعه. نطق القرآن على لسان محمد يقول له: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» [١٠٥/٤]، الكتاب عليّ، والمحاطبة لمحمد، والحق القائم، صاروا ثلاثة، الفرد بين الزوج.

واعلموا أن الشمع من النحل، والنحل هم الدعاة، والعسل علم الناطق، والشمع فقد تخلص من العسل وفارقه، كذلك الكلمة قد علت على حدّ الناطق والأساس، وسلكت إلى المسلك الثالث وهو مسلك التوحيد؛ وكذلك القطن وهو من زريعة الأرض، والأرض هي الأساس، والقطن فقد خرج من الأرض وفارقها، كذلك صاحب هذا الحدّ وهو السابق قد فارق التنزيل والتأويل وشفّ وعلا إلى المسلك الثالث، وهو مسلك التوحيد؛ والحسكة فهي من النحاس، والنحاس هو الدخان بلغات^٧ العرب، والسماء خلقت من الدخان، كذلك السابق مدّ

^٧ بلغات: بلغة، من غ ف.

التالي إلى حتى تكوّنت منه الكنائف كلّها؛ والحسكة لها ثلاث أرجل، كذلك التالي له ثلاثة حدود يتمسكون به، أولهم الجدّ أيّوب ابن عليّ، وثانيهم الفتح رفاعه ابن عبد الوارث، وثالثهم الخيال محسن ابن عليّ، فهذه الخمسة والثلاثة الجميع ثمانية صارت مزدوجة؛ ولسان النار دالّ على التوحيد، لأنّ المولى جلّ وعلا لا يدخل في عدد عبيده، بل هو منفرد عنهم جلّ اسمه، فهذه شمعة التوحيد.

وأما لسان النار والنار فهو ذو معة وذو مصّة لطيف وكثيف، الارادة والمشيئة؛ نطق الكتاب في النورين: «نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» [٣٥/٢٤]، النور الأوّل قائم الزمان، والنور الثاني حجّته، «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ»، واللّه هنا واقع على قائم الزمان، «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ»، أيّ من الهمة المولى بإذن حجّته الكلام فيحيي كلامه من سمعه وسبقت فيه المشيئة.

فهذه صفة شمعة التوحيد التي من اسرجت بين يديه ابصر واهتدى. وما هذا النطق بحولي وقوّتي بل بموادّ المولى جلّ وعزّ إلى قائم الزمان، وبعده فالى عبده البائس الفقير؛ فما كان فيه من صواب فمن توفيق المولى وفوائد قائم الزمان، وما كان فيه من زلل وخطاء فمن العبد الخاضع الذليل ويستغفر المولى جلّ اسمه^٨ ويسأله ان يقرّر نعمته عليه، ويخلّدها لديه، إن شاء مولانا وبه التوفيق، وسلامه وصلواته وتحيااته على الذي اختصّه من الخلائق أجمعين، قائم الزمان الإمام الأعظم والنور التمام، وسلامه على الحدود العالين النفسانيين، ورحمة المولى وبركاته وبه استعين.

^٨ اسمه: ذكره، س غ ف ك.

تمّت رسالة الشمعة ومثلها وحدودها في التوحيد على المسلك الثالث،
ورفعت إلى الحضرة اللاهوتية واطلقت. والحمد لمولانا وحده، والشكر
للإمام الهادي عبده.

[٣٩] الموسومة بالرشد والهداية

نصّ المجتبى أخنوخ الأوان، وإدريس الزمان، هرمس الهرامسة، النفس الكلّية، والحجّة الصفيّة الرضيّة، حجّة الإمام قائم الزمان، علينا سلامه ورحمته.

الحمد لمولانا الحاكم بذاته، المنفرد عن مبدعاته، الذي ارشد بطاعته عباده الموحّدين، وهدى بمعرفته أوليائه المخلصين، واطمأنت به نفوس أوليائه المؤمنين، وانا بنوره قلوب العارفين، واقرت بتوحيده ألسن السادقين، الذي عجزت العقول عن ادراك كلفيّته، فهجم بها العجز عن بلوغ نهايته، فرجعت لعجزها مقصّرة عن الاحاطة بكلفيّته، فاقرت بتقصيرها^١ بعد الإيلاس عن الكنه بالعجز والتقصير عن بلوغ هويّته وذاتيّته، إلّا ما اوجدها من توحيده ومعرفته، لا ذاتيّة له^٢ في الذات، ولا توجده الصفات. اقام الحجّة على الخلق بوجوده، وبثّ فيهم دعائه وحدوده؛ اقام في الخلق بقدرته قادراً، ولأضداد الحقّ من جميع الخلق قاهراً، ولأوليائه بوجوده ناصراً.

سبحانه أولاً وآخراً، وباطناً وظاهراً، لا يخلو منه زمان، ولا من نوره مكان، الإله الموجود، الحاكم المعبود، لا يعدم في وقت من الأوقات، وهو أحقّ بالوجود من سائر الموجودات.

مبدع الأشياء وربّ الآخرة والأولى، ابدع العقل من محض نوره بالقوّة الإلهيّة، بغير آلة ولا مثال صورة، واوجد فيه الأشياء كلّها في دفعة واحدة، وعقل به جميع المخلوقات، وجعله أصل المبدعات، وايدّه

^١ بتقصيرها: بتقصيرها، س.

^٢ - س ط ع غ ف ك ن.

بالقوة الإلهية، والمادة العلوية، فجعله آمناً من النقصان، «وجوداً في كل عصر وزمان، وجعله علّة الأشياء، وإثماً جعله علّة كل شيء لرجوع الحدود الروحانية إليه، وهو غاية الأدلاء عليه. ثمّ اوجدني منه لقوة ابداعه ومادته، وجعلني ناليه وحجّته وزوجته وقابل صورته، ومودع سرّه وحكمته، وافاض عليّ نوره وبركته، واوجد منّي حدود دعوته، وجعلني له مغرباً لما اشرق من نوره وافاضته، فما اشرق منه من العلوم الروحانية والحكمة العلوية دعت³ من القوة الإلهية؛ فأنا النفس، ومنزلتي من إمام الهدى بمنزلة القمر من الشمس.

فاسمعوا أيّها الموحّدون نصّ الحكمة تسعدوا، واحمدوا عند استماعها مولاكم الذي إليه تشيروا وله تعبدوا، واشكروا عبده إمام زمانكم الذي إليه ترجعوا وبه تقتدوا، واوصلوا شكري بشكره وشكر جميع الحدود، واحرصوا في طلب العلم واجتهدوا، وهلمّوا إلى روح الحياة وبادروا إلى سفن النجاة. فقد فاز من اخلّى فكره في طلب الحكمة وقلبه، وافاض نورها على عقله ولبّه، وحرص في المذاكرة مع عباد الله الأصفياء بكليّة جهده، فالسعيد من جعل الحكمة لقلبه مسكناً، وجعل طلبها عنده أركى مغنماً، وجعلها عن غير أهلها في حصن وحرماً، وإن كانت في آذانهم وقرأً وعلى قلوبهم وأبصارهم عمي. واحرصوا في طلب العلم، وفي مصاحبة أولي الفهم، والمذاكرة في سائر الأوقات؛ نحظوا بالخير والبركات، ولا يستغني امرء منكم بما حفظ عن درس الحكمة وتواتر المائة، ويقنع بما علم ويطمئنّ بما فهم، ويقول: قد استغنيت عن التعب والحرص، فيحلّ به عند ذلك التقصير والنقص؛ فربّ حسام قاطع، ذي جوهر لامع، طال مقامه في غمده، فركبه الصداً واحتوى عليه الردى،

³ دعت: دعتّه، ص.

وربما تفللت مضاربه، فيزهد فيه حامله، ويتعب في صلاحه صاقله. وكذلك النفس الشريفة التي قد تجوهرت وصفت، واقرت بتوحيد مبدعها وامنت، إذا ابعدت من الرحمة، وعدمت غذاءها من نور الحكمة، رجعت ضالة بعد هداها، جاهلة بعد نقواها.

فالله الله لا تزهّدوا في الحكمة بعد الطلب، وانظروا إلى من قبلكم قد ذهب، واستيقظوا من غفلة الكرى، ولا ترجعوا إلى الضلالة بعد الهدى. فقد تأكّدت الحجّة على جميع الورى، وظهر البرهان لمن يرى، وجرى فيكم ما لا في الأمم السالفة قد جرى. ولا يرجعن أكثركم بعد السبق إلى القهقري، فلا ترجعوا على أعقابكم بعد السابق، واعتصموا بالعهد والميثاق، وشمروا في طلب الحكمة عن ساق، ولا ترجعوا بعد الإيمان إلى النفاق؛ واجيبوا الداعي إذا دعاكم، واسمعوا نداءه إذا ناداكم، فمن اجابه طائعا، واناب إليه خاضعا، وانس إلى علمه سامعا، نال من نور الحكمة ضياء لامعا، وعلمنا نافعا. فسوف يدعون عن قريب فيصد أكثرهم ولا يجيب؛ وليدعين من يأتي بعدهم كما دعيتم أنتم وأباؤكم. فإن اجابوا كما اجبتهم، وسمعوا كما سمعتم، وسلّموا الأمر إلى المولى سبحانه كما سلّمتم، واقتبسوا من نور الحكمة كما اقتبستم، خلصوا من الشبهات كما خلصتم. ومن صد منهم عن السبيل، وسلك طريق الحق بغير دليل، ورجع بعد المعرفة والوجود، إلى الإنكار والجحود، وبعد الاثبات إلى العدم، فقد لحق بمن مضى من سالف الأمم.

فلا تطمئنّوا إلى المهلة، تستولي عليكم الغفلة، وارتقبوا الظهور، فإنّه يأتي في أغفل الأمور، فيستيقظ عند ذلك العارف الموحد، ويغفل عنه المنكر الجاحد، فلا ترقدوا بعد اليقظة، ولا تقصروا بعد النهضة؛ فيكون

مثل المقصّر منكم مثل رجل سار في جملة خلق كثير، وجم غفير، طالبين بعض البلاد، فهجم عليهم الليل وهم في مسيرهم، فنزلوا بصحراء عظمت وبريّة فقراء لا يعرفها فيهم غير الأدلاء، فنزلوا بساحاتها وحلّوا بفنائها، فرقد الرجل في أول ليلة قليلاً، وسهر بعد نومه طويلاً، مرتقب الصباح، ومنتظر الفجر إذا لاح، خوفاً ان ينقطع من رفقته وصحبته، فغلب عليه النوم فرقد، لما رأى الليل قد طال عليه وبعد، فلاح الصبح وهو راقد، وسار القوم وهو غير ساهد، فسار بهم الدليل، وابتعدوا في الرحيل، فاستيقظ الرجل من نومه ورقدته، لا يدري أين اخذوا رفقته وصحبته، فبقي حيراناً لا يجد له أنيساً، ولا يسمع في تلك البريّة حسيماً، ولا يصيب له هناك رفيقاً، ولا هادياً يدله على الطريق، فكيف يكون في تلك البريّة حاله^٤، وقد تقطعت من اللوح لصحبته آماله؟

فاحذروا أيّها الموحّدون من غلبة الوسن، وارتقبوا ظهور الحقّ في كلّ عصر وزمان، ولا تركنوا إلى التقصير، بعد الطلب والتشمير، واجتنبوا ثمرات الحكمة من شجرها وجنّاتها، وانهلوا ماء الحياة من عيونها وينبوعاتها، فإنّ حقائق الحكمة تكشف لكم عن مشكلاتها، وتفتح لكم أغلقها وأقفالها؛ فلا تكونوا كالذين قالوا: سمعنا، وهم لا يسمعون، ويقولون: آمنا، وأكثرهم مشركون.

فإنّ الرسل قد وردت عليكم، والدعاة قد بعثت إليكم، وقد هبت أرياح^٥ الرحمة من جميع آفاقها، وانتشرت سحب النعمة في جميع جهاتها، وهطلت^٦ أوابل الحكمة على جميع أقطارها، فاصاب غيثها

^٤ حاله: بحاله، س.

^٥ أرياح: رياح، س.

^٦ هطلت: هطل، س غ.

سهلها وجبالها، فسالت أوديتها وأنهارها، ورسخ في الأرض الزكية غيثها وماؤها، ورجع عن الأرض السبخة الرديّة لقلّة قبولها وزكائها. فتدبروا هذه الأمثال، واحمدوا مولاكم سبحانه على ما خلّصكم من طوائف الكفر والضلال، وجعل لكم نوراً تمشون به في الناس، وانقذكم من مشكلات أهل الجهل والقياس، فزكت عقولكم، وصفت نفوسكم، وقطعت بصائركم جميع البصائر، وعرفتكم حقائق الأمور في جميع الأدوار والدوائر. وهل بدرك النور إلّا بالأبصار الصحيحة؟ وهل يعرف الحقّ إلّا بالعقول الزكية الرجيحة؟ فلو لا تخلصكم من عالم الجهل، لما قبلتم نور آثار العقل، فأنتم مقرّ الأرض المباركة الزكية، لقبولكم للعلوم الإلهيّة والجواهر العقليّة، وارتباطكم بالحدود العلويّة، واجابتكم إلى الدعوة الهاديّة، المهديّة وعدولكم عن جميع الطوائف أهل الشرك والعناد.

معنى الأرض السبخة الرديّة لجهلهم بالعلم وأهله، وارتباط كلّ امرء منهم على كفره وجهله، ولجودهم لمولاهم وإمامهم، واقامتهم على غيهم وطمغانهم. فلا تلتفتوا عليهم، ولا تركنوا إليهم، أنّهم إن يظفروا^٧ بكم لا يرحموكم، ومن يامنكم يبعدوكم وبأيديهم وألسنتهم يتخطّفوكم، فعليكم بأنفسكم لا بضرّكم كفرهم إذا آمنتم، ولا صدّهم إذا اجبتم، ولا جهلهم إذا عرفتكم.

فاقبلوا الحكمة يا أهل الحكمة، واديموا المواظبة على حفظها وصيانتها عن غير أهلها، فإنّ للحكمة أوائل وفصول، وحقائق ومحصول، فاستدلّوا بها على معرفة الدالّ والدليل والمدلول، فاتّبعوا الدليل، واسلكوا سرّ السبيل، فإنّ سبيل الحقّ واضحة للقاصدين، وأبواب الرحمة

^٧ يظفروا: ظفروا، سن طغ لك.

قد فتحت للطالين، وعيون الحكمة قد فجّرت للواردين، وحدود الدعوة قد سيّرت في جميع العالمين، لارشاد المسترشدين، وقد ظهر النور لمن نظر، وسمع النداء إلّا من في أذنيه وقر.

فالحذر الحذر كلّ الحذر، قبل نزول القدر، وقبل ان تحلّ^٨ بالمقصرين الحسرة، ويقول الكافر: يا ليت بعد هذا كره، فلا يقبل منه قوله، ولا ينفعه عذره، بعد نزول الحدثان، وقيام قائم الزمان، بسيف مولانا الحاكم سبحانه وقتله أهل الكفر والطغيان، وارماله النسوان، وإيتامه الولدان. ذلك اليوم الذي به توعدون، وله ترتقبون، يومئذ تعرضون، لا تخفى عنّا منكم خافية، فيحلّ^٩ بالكافرين الخزي والعذاب، وينال الموحّدون الجزاء والثواب، يومئذ يفوز المخلصون، ويفلح الموحّدون. فارتقبوا له وكونوا له منتظرين، وارتبطوا بحدود الدين، واديموا المناصحة والمصافاة لإخوانكم الموحّدين.

فاسمعوا معاشر الأولياء نصّ هذه الرسالة التي وضعتها وسمّيتها الرشد^٩ والهداية، يسترشد بها الطالبون، ويهتدي بها المؤمنون، ويأنس بها العارفون، بعون مولانا سبحانه، وافاضة إمام زمانه، فاحفظوها كما حفظتكم.

والسلام والحمد لمولانا وحده، والشكر لقائم الزمان عبده.

^٨ تحلّ: يحلّ، ز.

^٩ الرشد: بالرشد، س.

[٤٠] شعر النفس

وما توفيق إلا بالله.

قال الشيخ أبو إبراهيم إسماعيل ابن محمد التميمي الداعي المكنى
بصفوة المستجيبين:

إلى دين مولانا، إلى علم الإمام
إلى غاية الغايات قصدي وبغيتي * إلى الحاكم العالي على كل
حاكم

إلى الحاكم المنصور عوجوا واثموا * فليس فتى التوحيد فيه بنادم
هو الحاكم الفرد الذي جل اسمه * وليس له شبه يقاس بحاكم
حكيم عليم قادر مالك الورى * بؤانس بالاسم المشاع بحاكم
غدا السابق السامي إليه وتاله * مع الجد والفتح الخيال الملاوم
عبيداً لمولانا خضوعاً لأمره * وكل فتى في الدين عبد لآدم
هو الواحد العالي على كل علة * وما غيره إلا كعبد وخادم
هو الحاكم المولى بناسوته برى * ولاهوته بأتي بكلّ العظام
إلى الحاكم المولى فهبوا واقبلوا * فتوحيدكم سدى على كلّ حازم
إذ الحاكم العالي تعالى بموكب * فوحد بعين العلم بين العوالم
تسمى إماماً والإمام فعبد * نيقظ ولا تصغى إلى كلّ نائم
وقد ظهر المولى فانس عبيده * بأفعالهم أنساً بحكمة حاكم
ظهوراً بأفعال العبيد وشكلهم * ويؤنسهم والخلق شبه البهائم
إذا بننا التوحيد طاشت عقولهم * وراموا انتهاشاً مثل نهش الأراقم
سقطعهم عظم احتجاج مقالنا * على عظمهم قطعاً كقطع الصوارم

١ عبد: عبداً، م. غ.

هو الحقّ ما فلنا شواهدهُ أنت * تحزّ مقال القوم حزّ الغلاصم
تقوم رجال الحقّ عند قيامهم * بقوة عزم في انتهاء العزائم
يقادون رغماً لا يجاب مقالهم * حفاة أسارى في أكفّ الضراغم
بناديبهم الهادي: هلمّوا إلى الذي * جهلتم من التوحيد من كلّ
عالم؛

هلمّوا إلى المعنى الخفيّ وحسبكم * شواهد ما أبدى لكم في
الدعائم

وقلتم بتأويل المعاني ديانة * على غير ما قد قيل من كلّ قائم
ظننتم بأنّ الطفل يبقى لصغره * وانسيتم حدّ البلاغ المكاتم
واشركتم والشرك كنه لنطقكم * وأمواج بحر الشرك بين التلاطم
سيطلق سيف الحقّ فيكم لجهلكم * ويحصدكم كالزرع من غير راحم
وتحويكم أهل الاجابة والتقيّ * وتوحيدكم^٢ يربو على كلّ غانم؛
ويظهر سيف التميميّ شهراً * على جمعكم والفعل من غير آثم
وما صفوة المستجيبين تاركاً * جهادكم من غير خوف ولا لم
ونشفي غليلاً في الصدور مكمّناً * ونأتي على أنسابكم^٣ والتراجم
وتمشون جهراً بالغيار خلفكم * وتلقون كلّ الذلّ من غير راحم؛
سيكظم هذا الشعر كلّ منافق * ويزداد كظماً فوق كظم الأكاظم.
من الشيخ إسماعيل إلى جبل السماق ليقراً على كلّ موحد وموحّدة،
ارتضى به المولى سبحانه، واشاع بنسخه للمستجيبين، يتفاوضون به
شيداً، استبراكاً به في كلّ يوم جديد.
نجز والسلام بحمد مولانا ومنّه.

^٢ توحيدكم: نوحيدهم، ض ط ظ ع غ ف ل ذ ن.

^٣ أنسابكم: أنسابكم، س.

LEXIQUE

1. arabe-français

Nous indiquons entre crochets si le terme appartient au vocabulaire technique ismaélien [I], druze [D] ou nuṣayrī [N].

‘adam — néant: [D] les doctrines futiles et vaines professées par les Énonciateurs (*Nuṭaqā’*) et les Imāms des religions abrahamiques, en opposition à *al-mawḡūd*, l’Être, l’objet de la doctrine unitaire, à savoir l’Unicité de Notre Seigneur.

amr — impératif: [I] l’impératif créateur (*kun* — “sois”!), érigé en hypostase par certains auteurs de tendance carmathe.

‘aql — Intellect / *al-‘aql al-kullī* — l’Intellect universel: [I, D] le premier être instauré (*al-mubda‘ al-awwal*), qui correspond au *Noûs* des néoplatoniciens.

asās — Fondement: [I, D] le successeur de l’Énonciateur (*Nāṭiq*), dépositaire (*waṣī*) du sens caché (*bāṭin*) de sa Loi.

aṣl — Base: [I, D] au duel (*aṣlān*), ce terme désigne l’Intellect et l’Âme, qui forment un couple dont procèdent tous les autres dignitaires (*ḥudūd*).

bāb — Porte: [I] le rang le plus haut de la *da‘wa* après l’Imām; [D] équivalent de *Sābiq* (Devançant), le quatrième des *ḥudūd* supérieurs; [N] troisième entité de la triade divine, après *Ma’nā* et *Ism*.

balāḡ — initiation: [I, D] l’enseignement progressif de la doctrine ésotérique dispensé par les Propagandistes (*du‘āt*) aux Répondants (*mustaḡībūn*).

al-Bār: [D] première incorporation sous forme humaine de Notre Seigneur au début du présent cycle adamique.

bāṭin — sens caché: [I, D] le sens ésotérique caché sous la lettre (*ẓāhir*) des textes révélés et des prescriptions légales.

bayān — Énoncé: [D] épithète islamique du Coran, que les Druzes appliquent à l'enseignement des *Rasā'il al-Ḥikma*.

dā'ī (pl. *du'āt*) — propagandiste: [I, D] missionnaire au service de la *da'wa*, responsable dans la région qui lui est assignée du prosélytisme, de l'initiation des Répondants et de l'enseignement de la doctrine ésotérique aux initiés.

dā'ī muṭlaq — Propagandiste absolu: [I] haut rang dans la hiérarchie de la *da'wa* à l'époque fatimide.

da'wa — prédication: [I] littéralement “appel”, invitation à reconnaître l'autorité de l'Imām et à embrasser sa doctrine; organisation de propagande et de prosélytisme au service de la cause ismaélienne, composée d'une complexe hiérarchie de dignitaires (*ḥudūd*); [D] invitation à professer l'Unité (*tawḥīd*) de Notre Seigneur et à acquérir la Sagesse; organisation de propagande au service de la cause unitaire.

dawr (pl. *adwār*) — cycle: [I] les sept cycles dont se compose l'histoire du monde, inaugurés chacun par un Énonciateur (*Nāṭiq*); [D] période ouverte par une nouvelle incorporation de Notre Seigneur.

didd — adversaire: [D] principe maléfique, ténébreux et diabolique qui se dresse face à chaque dignitaire (*ḥadd*) afin de saboter son action.

Dū Ma'a: [D] nom désignant l'Intellect ('*Aql*); son origine et sa signification demeurent incertaines.

Dū Maṣṣa: [I, D] nom désignant l'Âme (*Nafs*) pour autant qu'elle “suce” (*maṣṣa*) l'influx émanant de son “mari” l'Intellect.

al-Faṭḥ: [I, D] deuxième membre de la triade al-Ğadd, al-Faṭḥ, al-Ḥayāl, que les auteurs druzes ont intégré dans leur hiérarchie de dignitaires (*ḥudūd*) en le faisant correspondre au rang du Licencié (*Ma'dūn*).

fatra — intervalle: [I] période intermédiaire entre l'apparition de deux Énonciateurs ou entre le dernier Imām d'un cycle prophétique et l'apparition de l'Énonciateur suivant; [D] époque durant laquelle le *nāsūt* de Notre Seigneur demeure occulté suite à des conditions extérieures défavorables.

al-Ġadd: [I, D] premier membre de la triade *al-Ġadd*, *al-Faṭḥ*, *al-Ḥayāl*, que les Druzes font correspondre au rang du Propagandiste (*dā'ī*).

ḡanāḥ — Aile: [I] rang de la *da'wa*, parfois synonyme de *dā'ī*.

al-ḡanāḥ al-ayman — l'Aile droite: [D] titre du Devançant et de l'Énonciateur.

al-ḡanāḥ al-aysar — l'Aile gauche: [D] titre du Suivant et du Fondateur.

ḡayba — occultation: [I] occultation de l'Imām pour une période indéterminée durant laquelle sa vie est miraculeusement prolongée par Dieu en attendant son retour triomphal comme Mahdī ou Résurrecteur (*Qā'im*); [D] occultation similaire du *nāsūt* de Notre Seigneur, qui se soustrait aux yeux des hommes à cause de leurs péchés et de leur insubordination; occultation des dignitaires (*ḥudūd*) supérieurs.

ḡazīra — île: [I] district dans l'organisation de la *da'wa*. Les Fatimides divisaient le monde en douze “îles” (*ḡazā'ir*), dont chacune était théoriquement placée sous l'autorité d'un *dā'ī*.

ḡulāt (sing. *ḡālī*) — extrémistes: chiites accusés d'exagération (*ḡulūw*) en matière religieuse, notamment en accordant à l'Imām une nature divine.

ḥadd (pl. *ḥudūd*) — dignitaire: [I, D] rang, degré; s'applique à la fois à la hiérarchie des principes intelligibles et cosmiques, et à l'organisation de la *da'wa*.

al-Ḥayāl: [I, D] troisième membre de la triade *al-Ġadd*, *al-Faṭḥ*, *al-Ḥayāl*, que les Druzes font correspondre au rang du Briseur (*Mukāsir*).

ḥuḡḡa (pl. *ḥuḡḡa*) — Argument: [I, D] l'Imām en tant que “preuve” de la présence divine sur terre; dans l'ismaélisme fatimide, haut rang dans la hiérarchie de la *da'wa*; titre porté par le *dā'ī* qui gouverne une île (*ḡazīra*).

ibdā' — instauration: [I, D] acte de création *ex nihilo* par lequel l'Ultime transcendant a fait apparaître l'Intellect (*'Aql*), le premier instauré (*al-mubda' al-awwal*). Ce mode de création exclut tout lien de causalité entre le Principe et sa créature.

ifāda — donner l'influx / *istifāda* — recevoir l'influx: [I, D] dans le système émanatiste que les Druzes ont emprunté à l'ismaélisme, les dignitaires (*ḥudūd*) supérieurs font rayonner l'influx (*mādda*) sur les dignitaires inférieurs, qui le reçoivent. Il en résulte une différenciation sexuelle entre les dignitaires, les premiers étant considérés comme masculins, les seconds comme féminins.

'*illa* — cause: [I, D] à la suite des philosophes ismaéliens, les auteurs druzes préfèrent le terme '*illa* à *sabab*, pour exprimer le rapport de causalité entre les dignitaires (*ḥudūd*).

'*illat al-'ilal* — la Cause des causes: [I, D] l'Intellect, en sa qualité de premier instauré, qui cause par émanation tous les êtres ultérieurs.

Imām: selon les chiites, unique successeur légitime de Muḥammad en tant que chef spirituel et politique de la communauté musulmane. L'imamat est transmis de père en fils dans la lignée de 'Alī et de Fāṭima. Les Imāms sont considérés comme les dépositaires de la science ésotérique, qui se rapporte au sens caché (*bāṭin*) de la révélation apportée par l'Énonciateur (*Nāṭiq*); [D] titre porté par Ḥamza b. 'Alī en tant qu'incorporation du premier *ḥadd*, l'Intellect.

inbi'āt — émanation: [I, D] mode de production de l'Âme à partir de l'Intellect qui, contrairement à l'instauration (*ibdā'*), implique un rapport de causalité.

Irāda — Volonté: [I] avec *Mašī'a*, *Amr* et *Kalima* un des termes qui se réfèrent à la parole créatrice de Dieu, déduits du verset coranique S. 10: 19. Certains auteurs de tendance carmathe les présentent comme une ou plusieurs hypostases intermédiaires entre l'Instaurateur (*Mubdi'*) et l'Intellect; [D] équivalent à *Dū Ma'a* et à '*Aql* (Intellect).

istitār ou *satr* — retraite: [I, D] contrairement à *ḡayba*, il s'agit d'un retrait temporaire de l'Imām, principalement pour des raisons de sécurité, qui n'implique pas un prolongement surnaturel de sa durée de vie.

Kalima — Parole: [I] la Parole créatrice de Dieu, érigée en hypostase par certains auteurs carmates, à l'instar du *Logos* en théologie chrétienne; [D] le troisième des cinq dignitaires (*ḥudūd*) supérieurs.

kašf — manifestation: [I] période durant laquelle l'Imām se montre ouvertement aux yeux de ses disciples; [D] manifestation sous une apparence humaine du *nāsūt* de Notre Seigneur.

lāḥiq (pl. *lawāḥiq*) — Adjoint: [I] rang dans la hiérarchie de la *da'wa*, souvent équivalent à *ḥuḡḡa*. Il désigne alors le dignitaire immédiatement inférieur à l'Imām, qui se trouve à la tête d'une *ḡazīra*.

lāhūt — divinité: [I] la nature divine de l'Imām; [D] l'essence ineffable et inconnaissable de Notre Seigneur.

mādda — influx: effusion émanant de l'Intellect sur l'Âme [I] ou de Notre Seigneur sur l'Intellect [D]. Dans les deux cas, l'entité qui reçoit l'influx le diffuse et le transmet à son tour, avec une pureté et une intensité décroissantes, à tous les rangs de la hiérarchie des dignitaires (*ḥudūd*). Cet influx maintient chaque dignitaire dans l'existence et lui confère la connaissance salvatrice.

ma'dūn — Licencié: [I, D] rang dans la hiérarchie de la *da'wa*, situé immédiatement en-dessous du *dā'ī*, qu'il assiste dans l'instruction des initiés.

ma'dūn muḥlaq — Licencié absolu: [I] dignitaire autorisé à prendre l'acte d'allégeance ('*ahd* ou *mītāq*) des néophytes à la place du *dā'ī*.

Maḡālis al-ḥikma — Assemblées de la Sagesse: [I, D] séances d'instruction des initiés, dirigées par le *dā'ī*.

Mahdī: littéralement "le bien guidé", le Messie, qui à la fin des temps restaurera la justice sur terre et anéantira les tyrans et les oppresseurs.

ma'nā — Essence: [D] la nature ineffable et inaccessible de la divinité, son *lāhūt*; [N] première des trois hypostases divines, dont 'Alī est l'incorporation.

maqām — Lieu: [D] l'enveloppe corporelle dans laquelle l'humanité (*nāsūt*) de Notre Seigneur se manifeste sur terre, le "lieu" matériel de la présence divine.

Mašī'a — Vouloir: [I] un des termes désignant la Parole créatrice de Dieu, formant généralement un couple avec *Irāda* et érigé en hypostase

par certains auteurs carmathes; [D] équivalent à *Dū Maṣṣa* et à *Nafs* (Âme).

miḥna — épreuve: [D] terme clé dans l'interprétation druze de l'histoire; l'occultation (*ḡayba*) d'al-Ḥākim et de Ḥamza, ainsi que la persécution des Unitaires sont perçues comme autant d'épreuves imposées aux croyants pour tester leur foi.

mubdi' — Instaurateur: [I, D] le Principe ultime qui par instauration (*ibdā'*) créa l'Intellect, le premier être instauré.

Mukāsir — Briseur: [I, D] rang dans la hiérarchie de la *da'wa*, chargé de faire du prosélytisme. Ḥamza fait dériver le terme du verbe *kasara* ("briser"): le *Mukāsir* "brise" la résistance du néophyte et ouvre son esprit à recevoir l'enseignement du *dā'i*.

mu'ill — Causateur: [D] le Principe ultime pour autant qu'il instaure par *ibdā'* l'Intellect, la Cause des causes (*'illat al-'ilal*); dès lors, Notre Seigneur reçoit l'épithète de *mu'ill 'illat al-'ilal*: "Causateur de la Cause des causes".

mustaḡīb — Répondant: [I, D] le néophyte ou l'initié qui a répondu à l'appel du *dā'i* en concluant avec lui le pacte d'allégeance (*'ahd* ou *mīṭāq*).

mutimm (pl. *atimmā'*) — Acheveur: [I] selon l'imamologie ismaélienne, chaque Fondement (*asās*) ou Dépositaire (*waṣī*) est suivi par six Imāms, appelés *atimmā'* ("acheveurs"), chargés d'achever la mission de l'Énonciateur et de son Dépositaire en préservant la connaissance du sens réel du texte révélé et des prescriptions légales, tant en leur sens apparent (*ẓāhir*) qu'en leur sens caché (*bāṭin*).

mušrik — associateur: [D] ennemi de la cause unitaire qui se rend coupable de *širk* ("associationnisme").

muwaḥḥid — Unitaire: [D] le croyant qui professe l'Unicité de Notre Seigneur (*tawḥīd*).

nafs — Âme / *an-nafs al-kullīya* — l'Âme universelle: [I, D] le premier émané (*al-munba'aṭ al-awwal*) qui procède directement de l'Intellect et

reçoit de lui l'influx (*mādda*); elle correspond à la *Psychè* des néoplatoniciens.

naqīb (pl. *nuqabā'*) — Préposé: [I] rang dans la hiérarchie de la *da'wa*. Les auteurs fatimides font mention de douze *nuqabā'*, en se référant au Coran (S. 5: 12). Le titre est alors équivalent à celui de *ḥuḡḡa*, le *dā'ī* qui gouverne en théorie une des douze îles (*ḡazā'ir*).

nāsūt — humanité: [D] la nature humaine de Notre Seigneur, par laquelle il se manifeste à ses créatures; en même temps, elle forme un voile (*ḥiḡāb*) qui cache sa divinité (*lāhūr*).

nāṭiq (pl. *nutaqā'*) — Énonciateur: [I, D] Prophète qui “énonce” une loi religieuse (*ṣarī'a*), abroge celle de son prédécesseur et inaugure un nouveau cycle prophétique. Il révèle le sens apparent (*zāhir*) de la Loi, tandis que le Fondement (*Asās*) ou le Dépositaire (*Waṣī*) en reçoit le sens caché (*bāṭin*).

nuṣṭat al-bikār — le point de repos: [D] le “point mort” entre deux cycles prophétiques, lorsque le septième Imām, qui clôt un cycle, rejoint le premier Imām du cycle suivant, opérant ainsi un retour à la position d'origine.

Qā'im — Résurrecteur / *Qā'im az-zamān* — le Résurrecteur de cette époque: [I, D] titre attribué à l'Imām-Mahdī en son rôle eschatologique: “celui qui se lèvera” à la fin des temps en brandissant l'épée de la vengeance. Les Druzes l'identifient à Ḥamza.

qamīṣ — enveloppe charnelle, corporelle: le corps humain dans lequel se manifeste l'essence divine de l'Imām [I] ou le *nāsūt* de Notre Seigneur et les différents dignitaires (*ḥudūd*) de la hiérarchie cosmique [D]. L'essence manifestée par le *qamīṣ* (littéralement: “chemise”) passe d'une enveloppe à l'autre.

Sābiq — Devançant: [I] l'Intellect qui, en tant que premier être instauré (*al-mubda' al-awwal*), “devance” tous les autres dignitaires (*ḥudūd*); [D] désigne tantôt l'Intellect, tantôt le quatrième des cinq *ḥudūd* supérieurs, étant alors l'équivalent de l'Aile droite (*al-ḡanāḥ al-ayman*) et de l'Énonciateur (*Nāṭiq*).

ṣāḥib az-zamān — le Maître de cette époque: [I, D] titre attribué au Mahdī ou au Qā'im, équivalent à *walī az-zamān*; c'est Ḥamza selon les Druzes.

ṣāmīt — Silencieux: [I] l'Imām qui succède immédiatement à l'Énonciateur. Il est "silencieux" pour autant qu'il n'énonce pas de nouvelle Loi, mais est le Dépositaire (*waṣī*) du sens ésotérique (*bāṭin*) de la Loi de l'Énonciateur (*Nāṭiq*).

ṣarī'a — Loi: [I, D] la loi religieuse révélée par les Énonciateurs (*nuṭaqā'*).

aṣ-ṣarī'a an-nāmūsīya: [D] la loi et le code légal imposés aux hommes par les Énonciateurs afin de punir leur insubordination envers Notre Seigneur.

aṣ-ṣarī'a ar-rūḥānīya — la Loi spirituelle: [D] la loi druze contenant les sept préceptes qui remplacent les sept piliers de l'islam.

ṣirk — associationnisme: le fait d'associer à Dieu d'autres divinités, "polythéisme"; [D] le contraire de *tawḥīd* (la profession de l'Unicité de Notre Seigneur).

tağrīd — isolement: [I, D] le fait d' "isoler" la divinité de ses créatures en niant d'elle tous les attributs et en professant sa transcendance.

taklīf — contrainte religieuse ou légale: [D] soumission aveugle à la Loi, imposée par les Énonciateurs.

Tālī — Suivant: [I] l'Âme qui, en tant que premier être émané (*al-munba'aṭ al-awwal*) "suit" l'Intellect en émanant directement de lui; [D] désigne tantôt l'Âme, tantôt le dernier des cinq *ḥudūd* supérieurs, étant alors l'équivalent de l'Aile gauche (*al-Ġanāḥ al-aṣṣar*) et du Fondement (*Asās*).

ta'līm — instruction: [I, D] enseignement de la gnose ou connaissance salvatrice par l'Imām ou son représentant, le Propagandiste (*dā'ī*).

ta'nīs — se faire homme: [D] terme à double sens ("se faire homme, familiariser") qui exprime que le *nāsūt* de Notre Seigneur a pris une ap-

parence humaine afin que les hommes puissent entrer en contact avec lui.

tanzīh — transcendance: [I, D] le fait de “dépouiller” la divinité, d’éloigner d’elle tout ce qui lui est indigne ou pourrait la rabaisser au niveau de l’être créé. Il s’agit d’un élément essentiel du *tawhīd*.

tanzīl: l’exotérique, le sens obvie de la révélation: [I, D] le texte de la Loi, tel qu’il est révélé (littéralement: “descendu”) par les Énonciateurs (*nuṭaḳā*’); contraire de *ta’wīl*.

tašbīh — assimilation; anthropomorphisme: [I, D] l’assimilation de la divinité à ses créatures; contraire de *ta’fīl* (abstraction, agnosticisme).

tašhīṣ — incorporation: [D] le fait que le *nāsūt* de Notre Seigneur, ainsi que chaque dignitaire (*ḥadd*) de la hiérarchie cosmique prennent une apparence corporelle afin de se manifester aux hommes.

ta’fīl — abstraction, “agnosticisme”: [I, D] priver la divinité de toute essence positive, au point de la réduire à une idée purement abstraite. Le *tawhīd* s’efforce d’échapper à la fois au *ta’fīl* et à son contraire, le *tašbīh*.

tawhīd — Unicité; profession de l’Unicité: [I, D] le fait d’attester la transcendance absolue du Principe ultime en le dépouillant de tout lien avec ses créatures et en éloignant de lui tout ce qui pourrait nuire à son unité et à son unicité.

ta’wīl — exégèse ésotérique: [I, D] démarche qui consiste à “reconduire” le sens apparent (*ẓāhir*) du texte révélé par l’Énonciateur ainsi que des prescriptions légales qui en sont issues, à leur sens caché (*bāṭin*). La science du *ta’wīl* est enseignée par l’Imām et ses Propagandistes (*du’āt*).

ta’yīd — inspiration: l’influx (*mādda*) qui émane de l’Intellect [I] ou de Notre Seigneur [D] sur les dignitaires (*ḥudūd*) les inspire et les “soutient”, en les maintenant dans l’existence et en leur donnant la connaissance salvatrice.

walāya — fidélité: [I, D] la loyauté et l’obéissance envers l’Imām; [I] un des sept piliers (*da’ā’im*) de l’islam.

walī — Ami: [I] “Ami de Dieu” (*walī Allāh*), titre honorifique donné à l’Imām.

walī az-zamān — le Seigneur de ce temps: [I, D] titre équivalent à *ṣāhib az-zamān*.

waṣī (pl. *awṣiyā’*) — Dépositaire: [I, D] l’Imām qui succède immédiatement à un Énonciateur et reçoit en dépôt le sens caché de sa révélation; *waṣī* est alors l’équivalent de *asās* (Fondement).

ẓāhir — apparent: [I, D] le sens apparent, littéral, du texte et de la Loi révélés par l’Énonciateur, sur lequel s’exerce l’exégèse ésotérique (*ta’wīl*) afin d’en extraire le sens caché (*bāṭin*).

2. français-arabe

abstraction: *ta’fīl*

Acheveur: *mutimm* (pl. *atimmā’*)

Adjoint: *lāḥiq* (pl. *lawāḥiq*)

adversaire: *didd*

agnosticisme: *ta’fīl*

Aile: *ḡanāḥ*

Aile droite (I’): *al-ḡanāḥ al-ayman*

Aile gauche (I’): *al-ḡanāḥ al-aysar*

Âme: *nafs*

Âme universelle (I’): *an-nafs al-kullīya*

Ami: *walī*

anthropomorphisme: *tašbīh*

apparence humaine (le fait de prendre une): *ta’nīs*

apparent: *ẓāhir*

Argument: *ḥuḡḡa* (pl. *ḥuḡaḡ*)

Assemblées de la Sagesse: *Maḡālis al-ḥikma*

assimilation: *tašbīh*

associateur: *mušrik*

associationnisme: *širk*

Base: *aṣl*

Briseur: *Mukāsir*

Causateur: *mu‘ill*

cause: *‘illa*

Cause des causes (la): *‘illat al-‘ilal*
contrainte religieuse ou légale: *taklīf*

cycle: *dawr* (pl. *adwār*)

Dépositaire: *waṣī* (pl. *awṣiyā‘*)

Devançant: *Sābiq*

dignitaire: *ḥadd* (pl. *ḥudūd*)

divinité: *lāhūt*

donner l’influx (l’action de): *ifāda*

émanation: *inbi‘āt*

Énoncé: *bayān*

Énonciateur: *nāṭiq* (pl. *nutaqā‘*)

enveloppe charnelle, corporelle: *qamīṣ*

épreuve: *miḥna*

Essence: *ma‘nā*

exégèse ésotérique: *ta‘wīl*

exotérique (la révélation): *tanzīl*

extrémisme: *ḡulūw*

extrémistes: *ḡulāt* (sing. *ḡālī*)

fidélité: *walāya*

Fondement: *asās*

humanité: *nāsūt*

île: *ḡazīra*

impératif: *amr*

incorporation: *tašḥīṣ*

influx: *mādda*

initiation: *balāḡ*

inspiration: *ta‘yīd*

Instaurateur: *mubdi‘*

instauration: *ibdā‘*

instruction: *ta‘līm*

Intellect: *‘aql*

Intellect universel (l’): *al-‘aql al-kullī*

intervalle: *fatra*

isolement: *tağrīd*

Licencié: *ma'dūn*

Licencié absolu: *ma'dūn muṭlaq*

Lieu: *maqām*

Loi: *šarī'a*

Maître de cette époque (le): *šāḥib az-zamān*

manifestation: *kašf*

néant: *'adam*

occultation: *ğayba*

Parole: *Kalima*

point de repos (le): *nuqṭat al-bikār*

Porte: *bāb*

prédication: *da'wa*

Préposé: *naqīb* (pl. *nuqabā'*)

propagandiste: *dā'ī* (pl. *du'āt*)

Propagandiste absolu: *dā'ī muṭlaq*

professer l'Unicité (le fait de): *tawḥīd*

recevoir l'influx (le fait de): *istifāda*

Répondant: *mustağīb*

Résurrecteur: *Qā'im*

Résurrecteur de cette époque (le): *Qā'im az-zamān*

retraite: *istitār* ou *satr*

Seigneur de ce temps (le): *walī az-zamān*

sens apparent: *zāhir*

sens caché: *bāṭin*

Silencieux: *šāmit*

Suivant: *Tālī*

transcendance: *tanzīh*

Unicité: *tawḥīd*

Unitaire: *muwaḥḥid*

Volonté: *Irāda*

Vouloir: *Mašī'a*

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources primaires

- ‘Abdān (attribué à), *Kitāb Šağarat al-yaqīn*, éd. ‘Ā. Tāmīr, Beyrouth 1982.
- Abū Firās al-Maynaqī, *al-Qaṣīda aš-šāfiya*, éd. ‘Ā. Tāmīr, Beyrouth 1967.
- Abū Ḥatīm ar-Rāzī, *Kitāb az-Zīna*, éd. H. F. al-Hamdānī, 2 vols., Le Caire 1956-58.
- Abū ‘Īsā al-Muršid, *Risāla*, éd. Stern (1983), pp. 7-16.
- al-Aš‘arī, *Kitāb Maqālāt al-Islāmīyīn*, éd. H. Ritter, *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam* (Bibliotheca Islamica 1), Wiesbaden 1980³.
- Balīnūs, *Kitāb Sirr al-ḥalīqa*, éd. U. Weisser, *Buch über das Geheimnis der Schöpfung und die Darstellung der Natur (Buch der Ursachen) von Pseudo-Apollonios von Tyana* (Sources & Studies in the History of Arabic-Islamic Science. Natural Sciences Series 1), Alep 1979.
- Barhébrée, *Chronicon syriacum*, trad. E. A. Wallis Budge, *The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj*, vol. I, Londres 1932.
- al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, éd. et trad. O. Houdas & W. Marçais, 4 vols., Paris 1903-1914.
- ad-Daylamī, *Bayān maḍhab al-bāṭinīya wa buṭlānihi*, éd. R. Strothmann, *Die Geheimlehre der Batiniten* (Bibliotheca Islamica 11), Istanbul 1939.
- Ğa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *Kitāb al-Kašf*, éd. R. Strothmann (Islamic Research Association Series 13), Londres 1952.
- Ğa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *Sarā’ir wa asrār an-nuṭaqa’*, éd. M. Ğālib, Beyrouth 1984.
- al-Ğāḥiz, *Kitāb al-Hayawān*, éd. ‘A. Hārūn, 7 vols, Beyrouth, s.d.
- al-Ğazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*, 4 vols., Le Caire 1939.
- al-Ḥamidī, Ibrāhīm b. al-Ḥusayn, *Kitāb Kanz al-walad*, éd. M. Ğālib, *Die ismailitische Theologie des Ibrāhīm Ibn al-Ḥusayn al-Ḥamidī* (Bibliotheca Islamica 24), Wiesbaden 1971.
- Ḥamza b. ‘Alī, Ismā‘īl at-Tamīmī, Bahā’ ad-Dīn as-Samūqī, *Rasā’il al-Ḥikma. Livre saint des Druzes*, 3 vols., Diyār ‘Aql (!) 1986.
- Ibn ad-Dawādārī, *Kanz ad-durar wa ġāmi’ al-ğurar*, éd. Ş. al-Munağğid, *Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī. Sechster Teil: Der Bericht über die Fatimiden* (Deutsches Archäologisches Institut Kairo. Quellen zur Geschichte des islamischen Ägyptens 1f), Le Caire, Wiesbaden 1961.
- Ibn al-Faqīh al-Hamaḍānī, *Muḥtaṣar Kitāb al-Buldān*, éd. M. J. de Goeje (BGA 5), Leiden 1885.
- Ibn Hišām, *as-Sīra an-nabawīya*, éd. ‘U. Tadmurī, 4 vols., Beyrouth 1990.
- Ibn al-Kalbī, Hišām, *Kitāb al-Aṣnām*, éd. & trad.. W. Atallah, *Les idoles de Hicham ibn al-Kalbi*, Paris 1969.
- Ibn Sa‘īd al-Mağribī, *al-Muğrib fī ḥulā al-Mağrib*, éd. Ḥ. Nişār, Le Caire 1970.
- Ibn Tağribirdī, *an-Nuğūm az-zāhira fī mulūk Mişr wa l-Qāhira*, vol. 4, Le Caire 1933.
- Ibn at-Ṭuwayr, *Nuzhat al-muqlatayn fī aḥbār ad-dawlatayn*, éd. A. F. Sayyid (Bibliotheca Islamica 39), Beyrouth, Stuttgart 1992.

- Ibn al-Walīd, al-Ḥusayn b. 'Alī b. Muḥammad, *Risālat al-Mabda' wa l-ma'ād*, éd. et trad. Henri Corbin, *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne 9), Téhéran, Paris 1961, pp. 131-200 (trad.); pp. 100-130 (éd.).
- Ibn Zāfir, *Aḥbār ad-duwal al-munqaṭi'a*, éd. A. Ferré, Le Caire 1971.
- Idrīs 'Imād ad-Dīn, *Uyūn al-aḥbār wa funūn al-āṭār*, vol. 6, éd. M. Ġālib, Beyrouth 1984.
- al-Idrīsī, Abū Ġa'far Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz, *Anwār 'ulwī al-aḡrām fi l-kašf 'an asrār al-aḡrām*, éd. Ulrich Haarmann, *Das Pyramidenbuch des Abū Ġa'far al-Idrīsī* (Beiruter Texte und Studien 38), Beirut, Stuttgart 1991.
- Iḥwān aṣ-Ṣafā', *Rasā'il*, 4 vols., Beyrouth 1957.
- Kitāb al-Hafī wa l-aẓilla*, éd. M. Ġālib, Beyrouth, s.d.
- al-Kirmānī, Ḥamīd ad-Dīn, *Kitāb ar-Riyāq*, éd. 'Ā. Tāmir, Beyrouth 1960.
- al-Kirmānī, Ḥamīd ad-Dīn, *Kitāb Rāḥat al-'Aql*, éd. M. Ġālib, Beyrouth 1983.
- al-Kirmānī, Ḥamīd ad-Dīn, *ar-Risāla al-Muḍīya fi l-amr wa l-āmir wa l-ma'mūr*, éd. M. Ġālib, dans: *Maḡmū'at Rasā'il al-Kirmānī*, Beyrouth 1987, pp. 43-60.
- al-Kirmānī, Ḥamīd ad-Dīn, *ar-Risāla al-Hāwīya fi l-layl wa n-nahār*, éd. M. Ġālib, dans: *Maḡmū'at Rasā'il al-Kirmānī*, Beyrouth 1987, pp. 102-112.
- al-Kirmānī, Ḥamīd ad-Dīn, *Mabāsīm al-biṣārāt*, éd. M. Ġālib, dans: *Maḡmū'at Rasā'il al-Kirmānī*, Beyrouth 1987, pp. 113-133.
- al-Kirmānī, Ḥamīd ad-Dīn, *ar-Risāla al-Wā'iẓa*, éd. M. Kāmil Ḥusayn, *Maḡallat Kulliyat al-Ādāb. Ġāmi'a Fu'ād al-Awwal* (Le Caire) 14, 1952, pp. 1-29.
- al-Kirmānī, Ḥamīd ad-Dīn, *Kitāb al-Maṣābiḥ fi iḥbāt al-imāma*, éd. M. Ġālib, Beyrouth 1969.
- (Ps.-) Kirmānī, *Ushū' dawr as-satr*, éd. 'Ā. Tāmir, dans: *Arba' Rasā'il Ismā'īliya*, Beyrouth 1978, pp. 41-45.
- al-Mu'ayyad fi d-Dīn aṣ-Ṣīrāzī, *al-Maḡālis al-Mu'ayyadīya*, éd. partielle M. Ġālib, 2 vols., Beyrouth 1974, 1984.
- al-Malīḡī, *al-Maḡālis al-Mustanṣirīya*, éd. M. Kāmil Ḥusayn (Silsilat Maḥṭūṭāt al-Fāṭimīyīn 2), Le Caire 1947.
- al-Maqdisī, *Kitāb al-Bad' wa t-ta'rīḥ*, éd. Cl. Huart, 6 vols., Paris 1899-1907.
- al-Maqrīzī, *Itti'āz al-ḥunafā' bi-aḥbār al-a'imma al-Fāṭimīyīn al-ḥulafā'*, vol. 1, éd. Ġ. aṣ-Ṣayyāl, Le Caire 1967 [= *Itti'āz* I]; vol. 2, éd. M. Ḥilmī M. Aḥmad, Le Caire 1971 [= *Itti'āz* II]; vol. 3, éd. M. Ḥilmī M. Aḥmad, Le Caire 1973 [= *Itti'āz* III].
- al-Maqrīzī, *Kitāb al-Mawā'iz wa l-I'tibār bi-dīkr al-Ḥiṭaṭ wa l-Āṭār*, 2 vols., Būlāq 1853.
- al-Maqrīzī, *Kitāb al-Muqaḥḥā al-Kabīr*, éd. M. al-Ya'lāwī, 8 vols., Beyrouth 1991.
- al-Mas'ūdī, *Murūḡ ad-dahab*, éd. et trad. C. Barbier de Meynard & Pavet de Courteille, *Les Prairies d'Or*, 9 vols., Paris 1861-1877.
- al-Musabbiḥī, *Aḥbār Miṣr*, éd. A. F. Sayyid & Th. Bianquis, *Tome quarantième de la Chronique d'Égypte de Musabbiḥī*. Vol. 1. Partie historique (IFAO — Textes Arabes et Etudes Islamiques XIII/1), Le Caire 1978.
- al-Mustanṣir billāh, *as-Siḡillāt al-Mustanṣirīya*, éd. 'A. Māḡid, Le Caire 1954.

- Nāsir-e Ḥosraw, *Safar Nāmeḥ*, éd. N. Wazīnpūr, Téhéran, s.d.
- an-Nawbaḥtī, *Firaq aš-Šī'a*, éd. M.Ş. Baḥr al-'Ulūm, Nağaf 1936.
- an-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, vol. 28, éd. M. M. Amīn & M. Hilmī M. Aḥmad, Le Caire 1992.
- Qāḍī an-Nu'mān, *Da'ā'im al-Islām*, vol. 1, éd. A. Fyze, Le Caire 1985.
- Qāḍī an-Nu'mān, *Ta'wīl ad-Da'ā'im*, éd. M. Ḥ. al-A'zamī, 3 vols., Le Caire 1967-72.
- Qāḍī an-Nu'mān, *Asās at-ta'wīl*, éd. 'Ā. Tāmīr, Beyrouth 1960.
- Qāḍī an-Nu'mān, *Iḥtilāf uṣūl al-maḍāhib*, éd. M. Ġalīb, Beyrouth, s.d.
- Qāḍī an-Nu'mān, *Kitāb al-Himma fī ādāb attibā' al-a'imma*, éd. M. Kāmīl Ḥusayn (Silsilat Maḥṭūṭāt al-Fā'imīyīn 3), Le Caire 1952.
- Qāḍī an-Nu'mān, *Kitāb al-Mağālīs wal-musāyarāt*. Texte établi sur des manuscrits ismaéliens par Habib Feki, Brahim Chabbouh, Mohammed Yalaoui. Nouvelle édition revue et corrigée par Mohammed Yalaoui, Beyrouth 1997.
- al-Quṣayrī, *ar-Risāla al-Quṣayrīya*, éd. 'A. Maḥmūd & M. Ibn aš-Šarīf (Ḍaḥā'ir al-'Arab 75), 2 vols., Le Caire 1994-1995.
- aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa n-niḥāl*, éd. M.S. Kaylānī, 2 vols., Beyrouth, s.d.
- as-Siğistānī, Abū Ya'qūb, *Kitāb al-Yanābī'*, éd. H. Corbin, dans: *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne 9), Téhéran/ Paris 1961.
- as-Siğistānī, Abū Ya'qūb, *Kitāb al-Iḥṭihār*, éd. I. K. Poonawala, Beyrouth 2000.
- as-Siğistānī, Abū Ya'qūb, *Kitāb Iḥbāt an-nubū'āt*, éd. 'Ā. Tāmīr, Beyrouth 1982.
- aş-Şūrī, *al-Qaṣīda aş-Şūrīya*, éd. 'Ā. Tāmīr, Damas 1955.
- aṭ-Ṭabarī, *Ta'rīḥ ar-rusul wa l-mulūk*, éd. M. J. de Goeje, Leiden 1879.
- aṭ-Ta'alībī, *Qiṣaṣ al-anbiyā' al-musanmā 'Arā'is al-mağālīs*, Beyrouth, s.d.
- Yahyā b. 'Adī, *Ġawāb 'an Radd Abī 'Īsā al-Warrāq 'ala n-Naṣārā fī l-ittihād*, éd. E. Platti (CSCO. Script. Arab. 46), Louvain 1987.
- Yahyā b. Sa'īd al-Anṭākī, *Ta'rīḥ*, éd. & trad. I. Kratchkovsky & A. Vasiliev (Patrologia Orientalis 23), Paris 1932, pp. 450-520 [= *Ta'rīḥ*, I].
- Yahyā b. Sa'īd al-Anṭākī, *Ta'rīḥ*, éd. I. Kratchkovsky, trad. F. Micheau & G. Troupeau (Patrologia Orientalis, 47, 4 / n° 221), Turnhout 1997, pp. 384-447 [= *Ta'rīḥ*, II].
- Yāqūt, *Mu'ğam al-buldān*, éd. F. Wüstenfeld, *Jacut's geographisches Wörterbuch*, 6 vols., Leipzig 1866-1870.

2. Littérature secondaire

- Abu-Izzeddin (1984) = N. Abu-Izzeddin, *The Druzes. A New Study of Their History, Faith and Society*, Leiden 1984.
- Adler (1782) = I. G. Adler, *Museum Cuficum Borgianum*, Rome 1782.
- Ahlwardt (1891) = W. Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Neunter Band. Verzeichniss der Arabischen Handschriften*, vol. 3, Berlin 1891.
- Ali de Unzaga (2004) = O. Ali de Unzaga, "The conversation between Moses and God (*munāğāt Mūsā*) in the Epistles of the Pure Brethren (*Rasā'il*

- Ilhwān al-Ṣafāʾ*)”, dans: D. De Smet, G. de Callataÿ & J.M.F. Van Reeth (éds.), *al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l’Islam* (Acta Orientalia Belgica. Subsidia III), Bruxelles, Louvain-La-Neuve, Leuven 2004, pp. 371-387.
- Amir-Moezzi (1992) = M.-A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shīʿisme originel*, Lagrasse 1992.
- Amir-Moezzi & Jambet (2004) = M.-A. Amir-Moezzi & Chr. Jambet, *Qu’est-ce que le shīʿisme?*, Paris 2004.
- Anderson (1952) = J. N. D. Anderson, “Personal Law of the Druze Community”, *WI N.S.* 2, 1952, pp. 1-9, 83-94.
- Arberry (1956-64) = A. J. Arberry, *The Chester Beatty Library. A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin 1956-1964.
- Arnaldez (1986) = R. Arnaldez, “Lāhūt et nāsūt”, dans: *EP*, V, pp. 615-618.
- Assaad (1974) = S.A. Assaad, *The Reign of al-Hakim Bi Amr Allah. A Political Study*, Beyrouth 1974.
- Attema (1942) = D. S. Attema, *De Mohammedaansche opvattingen omtrent het tijdstip van den jongsten dag en zijn voor teekenen*, Amsterdam 1942.
- Aumer (1866) = J. Aumer, *Die arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, München 1866.
- Azzi (1992) = J. Azzi, *Entre la raison et le prophète. Essai sur la religion des Druzes*, Paris 1992.
- Bar-Asher & Kofsky (1999) = M. M. Bar-Asher & A. Kofsky, “A Druze-Nuṣayrī debate in the *Epistles of Wisdom*”, *QSA* 17, 1999, pp. 95-103 [repris dans Bar-Asher & Kofsky (2002), pp. 153-161].
- Bar-Asher & Kofsky (2002) = M. M. Bar-Asher & A. Kofsky, *The Nuṣayrī-ʿAlawī Religion. An Enquiry into its Theology and Liturgy* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 1), Leiden 2002.
- Baumstark (1932) = A. Baumstark, “Zu den Schriftzitaten al-Kirmānīs”, *Der Islam* 20, 1932, pp. 308-313.
- Beeston (1956) = A. F. L. Beeston, “An Ancient Druze Manuscript”, *Bodleian Library Record* 5, 1956, pp. 286-290.
- Besterman (1928) = Th. Besterman, “The Belief in Rebirth of the Druses and Other Syrian Sects”, *Folk-Lore* 39, 1928, pp. 133-148.
- Betts (1988) = R.B. Betts, *The Druze*, New Haven, Londres 1988.
- Blachère (1977) = R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris 1977.
- Blachère (1980) = R. Blachère, *Le Coran (al-Qorʾān)*, Paris 1980.
- Blau (1966-67) = J. Blau, *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts From the First Millennium* (CSCO 267, 276, 279 / Subsidia 27-29), Louvain 1966-67.
- Blau (1982) = J. Blau, “Das frühe Neuarabisch in mittelarabischen Texten”, dans: W. Fischer (éd.), *Grundriss der arabischen Philologie*, Band I, Wiesbaden 1982, pp. 96-109.
- Blochet (1925) = E. Blochet, *Bibliothèque nationale. Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, Paris 1925.
- Bouché-Leclercq (1899) = A. Bouché-Leclercq, *L’astrologie grecque*, Paris 1899.
- Bouron (1930) = N. Bouron, *Les Druzes, histoire du Liban et de la montagne Haouranaise*, Paris 1930.

- Bouteron & Tremblot (1928) = M. Bouteron & J. Tremblot, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Paris. Bibliothèque de l'Institut. Ancien et Nouveau Fonds*, Paris 1928.
- Branca (1996) = P. Branca, *Un "catechismo" druso della Biblioteca Reale di Torino* (Studi Camito-Semitici 3), Milan 1996.
- Branca (1997) = P. Branca, "Some Druze 'Catechisms' in Italian Libraries", *QSA* 15, 1977, pp. 151-164.
- Branca (2000) = P. Branca, "The Druze Manuscripts in the *Biblioteca Reale* of Turin", *Annales Islamologiques* 34, 2000, pp. 47-80.
- Branca (2000: 2) = P. Branca, "Origin and Diffusion of the So-Called Druze Manuscripts in European Libraries", *Journal of Druze Studies* 1/1, 2000, pp. 95-109.
- Branca (2001) = P. Branca, "More Details and Typologies of the Druze Manuscripts in European Libraries", *Journal of Druze Studies* 1/2, 2001, pp. 1-30.
- Browne (1900) = E. G. Browne, *A Hand-List of the Muḥammadan Manuscripts, including all those written in the Arabic character, preserved in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge 1900.
- Browne (1922) = E. G. Browne, *A Supplementary Hand-List of the Muḥammadan Manuscripts, including all those written in the Arabic character, preserved in the libraries of the University and Colleges of Cambridge*, Cambridge 1922.
- Brunschvig (1977) = R. Brunschvig, "Argumentation fāṭimide contre le raisonnement juridique par analogie (*qiyās*)", dans: *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis* (Bibliothèque philosophique de Louvain 26), Louvain 1977, pp. 75-84.
- Bryer (1975) = D. Bryer, "The Origins of the Druze Religion", *Der Islam* 52, 1975, pp. 47-83, 239-262.
- Bryer (1976) = D. Bryer, "The Origins of the Druze Religion", *Der Islam* 53, 1976, pp. 5-27.
- Cahen (1970) = Cl. Cahen, "Note sur les origines de la communauté syrienne des Nuṣayris", *REI* 38, 1970, pp. 243-249.
- Cahen (1975) = Cl. Cahen, "Les éditions de l'*Iṭṭi'āz al-Ḥunafā'* (Histoire fāṭimide) de Maqrīzī par Aḥmad Hilmy, Sadok Ḥunī (Khouni), Fāṭiḥa Dib et Peter Kessler", *Arabica* 22, 1975, pp. 302-320.
- Callebaut (2000) = P.-J. Callebaut, *Les Mystérieux Druzes du Mont-Liban* (L'Esprit des Lieux), Tournai 2000.
- Carusi (2005) = P. Carusi, "Génération, corruption et transmutation. Embryologie et cosmologie dans l'alchimie islamique au Xe siècle", dans: Cr. Viano (éd.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe* (Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique 32), Paris 2005, pp. 171-187.
- Corbin (1953) = H. Corbin, *Nāṣir-e Ḥosraw. Kitāb-e Ḡāmi' al-Hikmatayn. Le livre réunissant les deux sagesse* (Bibliothèque iranienne 3), Téhéran, Paris 1953.
- Corbin (1954) = H. Corbin, "Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne", *Eranos Jahrbuch* 23, 1954, pp. 141-249.

- Corbin (1970) = H. Corbin, "L'idée du paraclet en philosophie iranienne", *La Persia nel Medioevo* (Accad. Naz. dei Lincei), Rome 1970, pp. 37-68.
- Corbin (1972) = H. Corbin *En islam iranien*, 4 vols., Paris 1972.
- Corbin (1994) = H. Corbin, *Trilogie ismaélienne* (Islam Spirituel), Lagrasse 1994.
- Cortese (2000) = D. Cortese, *Ismaili and Other Arabic Manuscripts. A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies*, Londres, New York 2000.
- Crispo-Moncada (1900) = C. Crispo-Moncada, *I codici Arabi nuovo fondo della Biblioteca Vaticana*, Palerme 1900.
- Cureton & Rieu (1846) = W. Cureton & Ch. Rieu, *Catalogus codicum manuseriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Partem secundam codices Arabicos amplectentem*, Londres 1846.
- Daftary (1990) = F. Daftary, *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*, Cambridge 1990.
- Daftary (2004) = F. Daftary, *Ismaili Literature. A Bibliography of Sources and Studies*, Londres 2004.
- Daiber (1975) = H. Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar Ibn 'Abbād as-Sulamī* (Beiruter Texte und Studien 19), Beyrouth 1975.
- Daiber (1980) = H. Daiber, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission 33), Wiesbaden 1980.
- Daiber (1992) = H. Daiber, "New manuscript materials relevant to the history of Arabic literature", *Manuscripts of the Middle East* 6, 1992, pp. 105, 114.
- Daiber (1996) = H. Daiber, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Daiber Collection II. Institute of Oriental Culture. University of Tokyo*, Tokyo 1996.
- de Callataÿ (1996) = G. de Callataÿ, *Ikhwān al-Ṣafā'. Les révolutions et les cycles. (Epîtres des Frères de la Pureté, XXXVI)*. Traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique (Sagesses Musulmanes 3), Beyrouth, Louvain-La-Neuve 1996.
- de Goeje (1873) = M. J. de Goeje, *Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, vol. 5, Leiden 1873.
- de Goeje (1886) = M. J. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides* (Mémoires d'Histoire et de Géographie Orientales 1), Leiden 1886.
- de Jong & de Goeje (1866) = P. de Jong & M.J. de Goeje, *Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Lugduno Batavae*, vol. 4, Leiden 1866.
- de Leonessa (1881) = A. de Leonessa, "Catéchisme des Druses", *Les Missions catholiques* 13, 1881, pp. 381-383, 394-395, 414-416.
- Delisle (1868) = L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, vol. 1, Paris 1868.
- Dembski (1964) = W. Dembski, *Catalogue des manuscrits arabes* (Catalogue des Manuscrits Orientaux des Collections Polonaises V/1), Varsovie 1964.
- Derenbourg (1904) = H. Derenbourg, *Notes critiques sur les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, Paris 1904.
- de Sacy (1818) = S. de Sacy, "Mémoire sur l'origine du culte que les Druzes rendent à la figure d'un veau", *Histoire et Mémoires de l'Institut Royal de*

- France: *Classe d'Histoire et de Littérature Ancienne. Tome Troisième* 1818, pp. 74-128.
- de Sacy (1824) = S. de Sacy, "Notice des manuscrits des livres sacrés des Druzes, qui se trouvent dans diverses bibliothèques de l'Europe", *JA* 1824, pp. 3-18.
- de Sacy (1826) = S. de Sacy, *Chrestomathie arabe*, vol. 2, Paris 1826.
- de Sacy (1827) = S. de Sacy, "Observations sur une pratique superstitieuse attribuée aux Druzes, et sur la doctrine des Nosaïriens", *JA* 1827, pp. 321-351.
- de Sacy (1831) = S. de Sacy, "Mémoires sur les livres religieux des Druzes", *Mémoires de l'Institut Royal de France* 9, 1831, pp. 31-65.
- de Sacy (1833) = S. de Sacy, "Second mémoire sur les livres religieux des Druzes", *Mémoires de l'Institut Royal de France* 10, 1833, pp. 89-115.
- de Sacy (1838) = S. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, 2 vols., Paris 1838.
- de Slane (1883) = de Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1883.
- De Smet (1986) = D. De Smet, "Le concept de la *ḡayba* chez les Druzes, à la lumière de la *Risālat al-Ḡayba* de Ḥamza b. 'Alī", *Orientalia Lovaniensia Periodica* 17, 1986, pp. 141-158.
- De Smet (1989) = D. De Smet, "Le Verbe-impératif dans le système cosmologique de l'ismaélisme", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 73, 1989, pp. 397-412.
- De Smet (1994) = D. De Smet, "Au-delà de l'apparent: les notions de *zāhir* et *bāṭin* dans l'ésotérisme musulman", *Orientalia Lovaniensia Periodica* 25, 1994, pp. 197-220.
- De Smet (1995) = D. De Smet, *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (X^e/XI^e s.)* (Orientalia Lovaniensia Analecta 67), Louvain 1995.
- De Smet (1995: 2) = D. De Smet, "Comment déterminer le début et la fin du jeûne de Ramadan? Un point de discorde entre sunnites et ismaéliens en Egypte fatimide", dans: U. Vermeulen & D. De Smet (éds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. Proceedings of the 1st, 2nd and 3rd International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1992, 1993 and 1994* (Orientalia Lovaniensia Analecta 73), Louvain 1995, pp. 71-84.
- De Smet (1995: 3) = D. De Smet, "Les interdictions alimentaires du calife fatimide al-Ḥākim: marques de folie ou annonce d'un règne messianique?", dans: U. Vermeulen & D. De Smet (éds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras* (Orientalia Lovaniensia Analecta 73), Louvain 1995, pp. 53-69.
- De Smet (1995: 4) = D. De Smet, "La fonction du *Noûs* dans le système religieux des Druzes: une synthèse entre ismaélisme et *ḡulūw*", dans: A. van Tongerloo (éd.), *The Manichaean NOYS. Proceedings of the International Symposium Organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991* (Manichaean Studies 2), Louvain 1995, pp. 79-102.
- De Smet (1998) = D. De Smet, "Le culte du Veau d'Or chez les Druzes", dans: U. Vermeulen & D. De Smet (éds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras II. Proceedings of the 4th and 5th International*

- Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1995 and 1996* (Orientalia Lovaniensia Analecta 83), Louvain 1998, pp. 45-61.
- De Smet (1998: 2) = *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive* (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren. Jaargang 60, 1998, Nr. 165), Bruxelles 1998.
- De Smet (1998: 3) = D. De Smet, "Druzisme", dans: J. Servier (éd.), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris 1998, pp. 443-444.
- De Smet (1999) = D. De Smet, "Éléments chrétiens dans l'ismaélisme yéménite sous les derniers Fatimides. Le problème de la gnose ṭayyibite", dans: M. Barrucand (éd.), *L'Égypte fatimide, son art et son histoire. Actes du colloque organisé à Paris les 28, 29 et 30 mai 1998*, Paris 1999, pp. 45-53.
- De Smet (2001) = D. De Smet, "Une femme musulmane ministre de Dieu sur terre? La réponse du dā'ī ismaélien al-Ḥaṭṭāb", *Acta Orientalia Belgica* 15, 2001, pp. 155-164.
- De Smet (2001: 2) = D. De Smet, "La doctrine avicennienne des deux faces de l'âme et ses racines ismaéliennes", *Studia Islamica* 93, 2001, pp. 77-89.
- De Smet (2002) = D. De Smet, "Les climats du monde et l'inégalité des races humaines. Une approche ismaélienne", *Acta Orientalia Belgica* 16, 2002, pp. 69-80.
- De Smet (2002: 2) = D. De Smet, "Jeux, sports et plaisanterie, témoins d'une sagesse divine: réhabilitation du *hazl* dans un texte druze d'époque fatimide", *Acta Orientalia Belgica* 16, 2002, pp. 155-166.
- De Smet (2002: 3) = D. De Smet, "L'Arbre de la Connaissance du bien et du mal. Transformation d'un thème biblique dans l'ismaélisme ṭayyibite", dans: S. Leder, e.a. (éds.), *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress of the U.E.A.I., Halle 1998* (Orientalia Lovaniensia Analecta 108), Louvain 2002, pp. 513-521.
- De Smet (2003) = D. De Smet, "La *ḥalwa* druze: lieu de culte ou assemblée profane?", *Acta Orientalia Belgica* 17, 2003, pp. 97-112.
- De Smet (2004) = D. De Smet, "Le Canon druze et ses arcanes", dans: D. De Smet, G. de Callataÿ & J.M.F. Van Reeth (éds.), *al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam* (Acta Orientalia Belgica. Subsidia III), Bruxelles, Louvain-La-Neuve, Leuven 2004, pp. 403-424.
- De Smet (2004: 2) = D. De Smet, "L'Intellect et son Adversaire. La structure dualiste de la cosmologie druze", *L'Orient des Dieux* (Beyrouth) 4, 2004, pp. 19-34.
- De Smet (2004: 3) = D. De Smet, "Les épîtres du propagandiste druze Bahā' ad-Dīn al-Muqtanā aux empereurs de Byzance. Un épisode méconnu des relations arabo-byzantines", dans: B. Janssens, B. Roosen & P. Van Deun (éds.), *Philomathestatos. Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday* (Orientalia Lovaniensia Analecta 137), Louvain 2004, pp. 185-202.
- De Smet (2004: 4) = D. De Smet, "Les prétendues origines druzes de la Franc-maçonnerie. Naissance et persistance d'un mythe", dans: J. Boulad-Ayoub & G. M. Cazzaniga (éds.), *Traces de l'autre. Mythes de l'antiquité et Peuples du Livre dans la construction des nations méditerranéennes. Bibliotheca Alexandrina, le 19-21 avril 2003* (Collana. Memorie e atti di convegno 24), Pise, Paris 2004, pp. 261-274.

- De Smet (2004: 5) = D. De Smet, "Clot-Bey et les manuscrits druzes en Europe", dans: F. Bauden (éd.), *Ultra Mare. Mélanges de langue arabe et d'islamologie offerts à Aubert Martin* (A.P.H.A. Mémoires 3), Louvain, Paris 2004, pp. 75-92.
- De Smet (2005) = D. De Smet, "Le calife fatimide al-Ḥākim (996-1021) a-t-il voulu s'emparer des reliques du Prophète Muhammad?", dans: Ph. Borgeaud & Y. Volokhine (éds.), *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte* (Studia Religiosa Helvetica 2004/05), Bern 2005, pp. 247-265.
- De Smet (2005: 2) = D. De Smet, "La valorisation du féminin dans l'ismaélisme ṭayyibite. Le cas de la reine yéménite al-Sayyida Arwā (1048-1138)", *MUSJ* 58, 2005, pp. 107-122.
- De Smet (2005: 3) = D. De Smet, "The Sacredness of Nature in Shi'i Isma'ili Islam", dans: A. Vanderjagt & K. van Berkel (éds.), *The Book of Nature in Antiquity and Middle Ages* (Groningen Studies in Cultural Change 16), Louvain 2005, pp. 85-96.
- De Smet (2005: 4) = D. De Smet, "Les Druzes. De la survie à l'éclatement", *Qantara* 55, 2005, pp. 50-52.
- De Smet & Van Reeth (1998) = D. De Smet & J. Van Reeth, "Les citations bibliques dans l'œuvre du dā'ī ismaélien Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī", dans: U. Vermeulen & J.M.F. Van Reeth (éds.), *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society. Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (Orientalia Lovaniensia Analecta 86), Louvain 1998, pp. 147-160.
- Dozy (1967) = R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols., Leyde, Paris 1967³.
- Duda (1992) = D. Duda, *Islamische Handschriften II. Teil 1. Die Handschriften in arabischer Sprache. Textband* (Die Illuminierten Handschriften und Inkunabeln der österreichischen Nationalbibliothek 5/1), Vienne 1992.
- Dupont (1994) = M. Dupont, *Les Druzes* (Fils d'Abraham), Turnhout 1994.
- Eche (1967) = Y. Eche, *Les bibliothèques arabes publiques et semi publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au moyen-âge*, Damas 1967.
- Elkhadem (1987) = H. Elkhadem, "Inventaire des manuscrits arabes, persans et turcs à la Bibliothèque Royale Albert I^{er}", *Archives et Bibliothèques de Belgique/ Archief- en Bibliotheekwezen in België* 58, 1987, pp. 561-585.
- Ellis & Edwards (1912) = A. G. Ellis & E. Edwards, *A Descriptive List of the Arabic Manuscripts acquired by the Trustees of the British Museum since 1894*, Londres 1912.
- Endress (1982) = G. Endress, "Die arabische Schrift", dans: W. Fischer (éd.), *Grundriss der Arabischen Philologie. Band I: Sprachwissenschaft*, Wiesbaden 1982, pp. 165-209.
- Fahd (1966) = T. Fahd, *La divination arabe*, Leiden 1966.
- Fandi (2001) = T. Fandi, *The Druze Heritage. An Annotated Bibliography*, Amman 2001.
- Feki (1978) = H. Feki, *Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme fatimide (organisation & doctrine)* (Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tunis. 6e Série: Philosophie-Littérature, Vol. 13), Tunis 1978.
- Firro (1992) = K. Firro, *A History of the Druzes* (HdO I, Ergb. 9), Leiden 1992.

- Firro (1999) = K. Firro, *The Druzes in the Jewish State. A Brief History* (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 64), Leiden 1999.
- Firro (2000) = K. Firro, "Research on the Druzes since de Sacy", *Journal of Druze Studies* 1, 2000, pp. 1-12.
- Firro (2001) = K. Firro, "Druzes", dans: J. D. Mc Auliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 1, Leiden 2001, pp. 554-557.
- Firro (2002) = K. Firro, "al-Tanūhī, *Djamāl al-Dīn* 'Abd Allāh", dans: *EF*², X, pp. 207-208.
- Fischer (1982) = W. Fischer, "Das Mittelarabische", dans: W. Fischer (éd.), *Grundriss der arabischen Philologie*, vol. 1, Wiesbaden 1982, pp. 89-95.
- Flügel (1867) = G. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlichen-königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Vienne 1867.
- Freitag (1985) = R. Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie* (Islamkundliche Untersuchungen 110), Berlin 1985.
- Gabrieli (1926) = G. Gabrieli, *La Fondazione Caetani per gli studi musulmani. Notizia della sua istituzione e catalogo dei suoi Mss. orientali*, Rome 1926.
- Gacek (1984) = A. Gacek, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies*, Londres 1984.
- Gacek (2001) = A. Gacek, *The Arabic Manuscript Tradition. A Glossary of Technical Terms and Bibliography* (HdO I/58), Leiden 2001.
- Gaudefroy-Demombynes (1969) = M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet* (L'Evolution de l'Humanité 36), Paris 1969.
- Gildemeister (1864-76) = J. Gildemeister, *Catalogus librorum manuscriptorum orientalium qui in Bibliotheca Academica Bonnensi servantur*, Bonn 1864-1876.
- Gimaret (1988) = D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988.
- Gimaret & Monnot (1986) = *Shahrastani. Livre des religions et des sectes*. Traduction avec introduction et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot, Tome 1, Paris 1986.
- Goldziher (1875) = I. Goldziher, "Polemik der Drusen gegen den Pentateuch", *Jüdische Zeitschrift* 11, 1875, pp. 68-79.
- Goldziher (1909) = I. Goldziher, "Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṭ", *ZA* 22, 1909, pp. 317-344.
- Graf (1949) = G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 3 (Studi e testi 146), Vatican 1949.
- Graf (1954) = G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* (CSCO 147/ Subsidia 8), Louvain 1954.
- Guest (1912) = R. Guest, *The Governors and Judges of Egypt*, Londres 1912.
- Günzburg & Rosen (1891) = D. Günzburg, V. Rosen e.a., *Les manuscrits arabes, karchounis, grecs, coptes, éthiopiens, arméniens, géorgiens et Bābys de l'Institut des Langues Orientales*, St.-Petersbourg 1891.
- Guyard (1871) = S. Guyard, "Le Fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Nosairis", *JA* 6/18, 1871, pp. 158-198.
- Guyard (1874) = S. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, Paris 1874.
- Guys (1863: 1) = H. Guys, *Théogonie des Druses ou abrégé de leur système religieux*, Paris 1863.

- Guys (1863: 2) = H. Guys, *La nation druse*, Paris 1863.
- Haarmann (1991) = voir Idrīsī, *Kitāb Anwār*.
- Haji (1998) = H. Haji, *A Distinguished Dā'ī under the Shade of the Fātimids: Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. circa 411/1020) and his Epistles*, Londres 1998.
- Hajnal (2001) = Istvan Hajnal, "On the History of the Ismā'īlī 'Hidden Imāms' as Reflected in the *Kitāb at-Tarātib as-Sab'a*", dans: K. Dévényi & T. Iványi (éds.), *Essays In Honour of Alexander Fodor On His Sixtieth Birthday* (The Arabist. Budapest Studies in Arabic 23), Budapest 2001, pp. 101-116.
- Halm (1975) = H. Halm, "Zur Datierung des ismā'īlitischen 'Buches der Zwischenzeiten und der zehn Konjunktionen' (*Kitāb al-fatarāt wal-qirānāt al-ašara*) HS Tübingen Ma VI 297", *Die Welt des Orients* 8, 1975, pp. 91-107.
- Halm (1978) = H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 44/1), Wiesbaden 1978.
- Halm (1978: 2) = H. Halm, "Das "Buch der Schatten. Die Mufaḍḍal-Tradition der Ġulāt und die Ursprünge des Nuṣairierts (I)", *Der Islam* 55, 1978, pp. 219-266.
- Halm (1981) = H. Halm, "Das "Buch der Schatten. Die Mufaḍḍal-Tradition der Ġulāt und die Ursprünge des Nuṣairierts (II)", *Der Islam* 58, 1981, pp. 15-86.
- Halm (1982) = H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten* (Bibliothek des Morgenlandes), Zürich, München 1982.
- Halm (1984) = H. Halm, "Der Man auf dem Esel", *WO* 15, 1984, pp. 144-204.
- Halm (1986) = H. Halm, "Der Treuhänder Gottes. Die Edikte des Kalifen al-Ḥākim", *Der Islam* 63, 1986, pp. 11-72.
- Halm (1988) = H. Halm, *Die Schia*, Darmstadt 1988.
- Halm (1991) = H. Halm, *Das Reich des Mahdī. Der Aufstieg der Fatimiden (875-973)*, München 1991.
- Halm (1995) = H. Halm, "Al-Azhar, Dār al-'Ilm, al-Raṣād. Forschungs- und Lehranstalten der Fatimiden in Kairo", dans: U. Vermeulen & D. De Smet (éds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. Proceedings of the 1st, 2nd and 3rd International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1992, 1993 and 1994* (Orientalia Lovaniensia Analecta 73), Louvain 1995, pp. 99-109.
- Halm (1996) = H. Halm, "The Isma'ili oath of allegiance ('*ahd*') and the 'sessions of wisdom' (*majālis al-ḥikma*) in Fatimid times", dans: F. Daftary (éd.), *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, Cambridge 1996, pp. 91-115.
- Halm (1997) = H. Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (Ismaili Heritage Series 2), Londres 1997.
- Halm (1998) = H. Halm, "Der Tod Ḥamzas, des Begründers der drusischen Religion", dans: U. Vermeulen & D. De Smet (éds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras II* (Orientalia Lovaniensia Analecta 83), Louvain 1998, pp. 105-113.
- Halm (1999) = H. Halm, "Le destin de la Princesse Sitt al-Mulk", dans: M. Barrucand (éd.), *L'Égypte fatimide, son art et son histoire. Actes du colloque organisé à Paris les 28, 29 et 30 mai 1998*, Paris 1999, pp. 69-72.

- al-Hamdani (1958) = H. F. al-Hamdani, *On the Genealogy of the Fatimid Caliphs* (Publications of the American University at Cairo. School of Oriental Studies. Occasional Papers 1), Le Caire 1958.
- Hamdani & de Blois (1983) = A. Hamdani & F. de Blois, "A Re-examination of al-Mahdī's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", *Die Welt des Orients* 14, 1983, pp. 173-207.
- Hatem (2002) = J. Hatem, "Nouvelle hypothèse concernant le traité christologique attribué au Calife al-Mu'izz", *L'Orient des dieux* 2, 2002, pp. 51-68.
- Hatem (2004: 1) = J. Hatem, "Qu'est-ce que pour un unitaire unifier?", *L'Orient des dieux* 4, 2004, pp. 35-55.
- Hatem (2004: 2) = J. Hatem, "Sur l'amour pur dans le Druzisme", *L'Orient des dieux* 4, 2004, pp. 57-63.
- Hidayet Hosain (1933) = Hidayet Hosain, M., "The Druzes, their Origins, Manners and Customs", dans: *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry*, Londres 1933, pp. 156-162.
- Hirschberg (1969) = H. Z., Hirschberg, "The Druzes", dans: A.J. Arberry (éd.), *Religion in the Middle East*, Cambridge 1969, vol. 2, pp. 330-348.
- Hitti (1928) = Ph. Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion with extracts from their sacred writings* (Columbia University Oriental Studies 28), New York 1928.
- Hitti (1938) = Ph. Hitti, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton 1938.
- Hitti (1957) = Ph. Hitti, *Lebanon in History*, Londres 1957.
- Hodgson (1962) = M. Hodgson, "Al-Darazī and Ḥamza in the Origin of the Druze Religion", *JAOS* 82, 1962, pp. 5-20.
- Hoyoux (1970) = J. Hoyoux, *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque de l'Université de Liège. Tome premier: Manuscrits acquis de 1886 à 1960* (Bibliotheca Universitatis Leodiensis 17), Liège 1970.
- Hussain (1982) = J. M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam. A Historical Background*, Londres 1982.
- al-Imad (190) = L. al-Imad, *The Fatimid Vizierate, 969-1172* (Islamkundliche Untersuchungen 133), Berlin 1990.
- Ivanow (1942) = W. Ivanow, *Ismaili Traditions concerning the Rise of the Fatimids*, Bombay 1942.
- Ivanow (1948) = W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism* (The Ismaili Society Series A/3), Leiden 1948.
- Jambet (1990) = Chr. Jambet, *La grande résurrection d'Alamūt. Les formes de la liberté dans le shī'isme ismaélien*, Lagrasse 1990.
- Janssens (1987) = J. Janssens, "Ibn Sīnā's Ideas of Ultimate Realities. Neoplatonism and the Qur'ān as Problem-Solving Paradigms in the Avicennian System", *Ultimate Reality and Meaning* 10, 1987, pp. 252-271.
- Jouanneau (2003) = A.-S. Jouanneau, "Le polisage du miroir de l'âme chez Avicenne, al-Ghazālī et Ibn 'Arabī", *Philosophie* 77, 2003, pp. 69-84.
- Joumlatt (1978) = K. Joumlatt, *Pour le Liban. Propos recueillis par Philippe Lapousterle*, Paris 1978.
- Kāmil Ḥusayn (1962) = M. Kāmil Ḥusayn, *Ṭā'ifat ad-Durūz. Ta'rīḥuhā wa 'aqā'iduhā*, Le Caire 1962.

- Kazimirski (1860) = A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, 2 vols., Paris 1860.
- Khalil & Ronzevalle (1909) = J. Khalil & L. Ronzevalle, "L'Épître à Constantin. Traité religieux druze", *MUSJ* 3, 1909, pp. 493-534.
- Khoury (1972) = A. Th. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e s.)*, Leiden 1972.
- Köbert (1959) = R. Köbert, "Ein Abriss der Drusenlehre", *Studia Biblica et Orientalia* III (Analecta Biblica 12), Rome 1959, pp. 165-184.
- Kohlberg (1975) = E. Kohlberg, "Some Imāmī-Shī'ī Views on Taqiyya", *JAOS* 95, 1975, pp. 395-402.
- Kohlberg (1984) = E. Kohlberg, "Some Imāmī Shī'ī Views on the *Ṣaḥāba*", *JSAI* 5, 1984, pp. 143-175.
- Kohlberg (1986) = E. Kohlberg, "*Barā'a* in Shī'ī Doctrine", *JSAI* 7, 1986, pp. 139-175.
- Kohlberg (1995) = E. Kohlberg, "Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion", dans: H. Kippenberg & G. Stroumsa (éds.), *Secrecy and Concealment* (Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions 24), Leiden 1995, pp. 345-380.
- Köhler (1994) = B. Köhler, *Die Wissenschaft unter den ägyptischen Fatimiden* (Arabische Texte und Studien 6), Hildesheim 1994.
- Kratchkowsky & Halm (1993) = I. Kratchkowsky & H. Halm, "al-Mukṭanā, Bahā' al-Dīn", dans: *EP²*, VII, p. 544.
- Kraus (1930) = P. Kraus, "Hebräische und syrische Zitate in ismā'īlitischen Schriften", *Der Islam* 19, 1930, pp. 243-263.
- Krek (1961) = M. Krek, *A Catalogue of Arabic Manuscripts in the Oriental Institute of Chicago* (American Oriental Series 3), New Haven 1961.
- Kruk (1990) = R. Kruk, "A Frothy Bubble: Spontaneous Generation in the Medieval Islamic Tradition", *Journal of Semitic Studies* 35, 1990, pp. 265-282.
- Kussaibi (1985) = N. Kussaibi, *Catalogue critique des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg*, Kuwayt 1985.
- Lane (1863-1877) = E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, 2 vols., Londres, Edinburgh 1863-1877.
- Layish (1978) = A. Layish, "The Prohibition of Reinstating a Divorced Wife in the Druze Family", *BSOAS* 41, 1978, pp. 258-271.
- Layish (1982) = A. Layish, *Marriage, Divorce and Succession in the Druze Family* (Social, Economic and Political Studies of the Middle East 31), Leiden 1982.
- Layish (1985) = A. Layish, "Taqiyya among the Druzes", *Asian and African Studies* 19, 1985, pp. 245-281.
- Lech (1979) = K. Lech, *Geschichte des islamischen Kultus. Band I. Das ramaḍān Fasten*, Wiesbaden 1979.
- Leiser (1981) = G. Leiser, "Hanbalism in Egypt before the Mamlūks", *Studia Islamica* 54, 1981, pp. 155-181.
- Lev (1991) = Y. Lev, *State and Society in Fatimid Egypt* (Arab History and Civilization 1), Leiden 1991.
- Levi della Vida (1935) = G. Levi della Vida, *Elenco dei Manoscritti Arabi Islamici della Biblioteca Vaticana. Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani* (Studi e Testi 67), Vatican 1935.

- Lewis (1938) = B. Lewis, "An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam", *BSOAS* 9, 1938, pp. 691-704.
- Lewis (1940) = B. Lewis, *The Origins of Ismā'īlism. A Study of the Historical Background of the Fātimid Caliphate*, Cambridge 1940.
- Lewis (1990) = B. Lewis, *Race and Slavery in the Middle East. An Historical Enquiry*, New York, Oxford 1990.
- Loebenstein (1970) = H. Loebenstein, *Katalog der arabischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek. Neuerwerbungen 1866-1968. Teil I. Codices Mixti ab Nr. 744*, Vienne 1970.
- Löfgren & Traini (1975) = O. Löfgren & R. Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana. Vol. I. Antico Fondo and Medio Fondo*, Vicenza 1975.
- Luxenberg (2004) = Chr. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, s.l., 2004.
- Mach (1977) = R. Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, Princeton 1977.
- Madelung (1959) = W. Madelung, "Fatimiden und Bāḥrainqarmāten", *Der Islam* 34, 1959, pp. 34-88.
- Madelung (1961) = W. Madelung, "Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam* 37, 1961, pp. 43-135.
- Madelung (1988) = W. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany 1988.
- Madelung (1990) = W. Madelung, "Abū Ya'qūb al-Sijistānī and Metempsychosis", dans: *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater* (Acta Iranica 16), Leiden 1990, pp. 131-143.
- Madelung & Walker (1998) = W. Madelung & P. E. Walker, *An Ismaili Heresiography. The "Bāb al-shayṭān" from Abū Tammām's Kitāb al-shajara* (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 23), Leiden 1998.
- Māğid (1983) = 'A. Māğid, *al-Ḥākim bi-Amr Allāh, al-ḥalīfa al-muftarā 'alayhi* (*Al-Hakem Biamr Allah. Le Calife blasphémé*), Le Caire 1983.
- Makarem (1969) = S. N. Makarem, "The Hidden Imāms of the Ismā'īlīs", *al-Abḥaṭ* 22, 1969, pp. 23-37.
- Makarem (1970) = S.N. Makarem, "Al-Ḥākim Bi-Amrillāh's Appointment of his Successors", *al-Abḥaṭ* 23, 1970, pp. 319-325.
- Makarem (1972) = S. N. Makarem, *The Doctrine of the Ismailis*, Beyrouth 1972.
- Makarem (1974) = S. N. Makarem, *The Druze Faith*, Delmar 1974.
- Makarem (1984) = S. N. Makarem, "Isma'ili and Druze Cosmogony in Relation to Plotinus and Aristotle", dans: M. E. Marmura (éd.), *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany 1984, pp. 81-91, 294-295.
- Mamour (1934) = Prince P. H. Mamour, *Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs*, Londres 1934.
- Marquet (1985) = Y. Marquet, *Poésie ésotérique ismailienne. La Tā'iyya de 'Amir b. 'Amir al-Baṣrī* (Islam d'Hier et d'Aujourd'hui 26), Paris 1985.
- Marquet (1989) = Y. Marquet, "La pensée philosophique et religieuse du Qāḍī al-Nu'mān à travers la *Risāla Muḍhiba*", *Bulletin d'Etudes Orientales* 39-40, 1989, pp. 141-181.

- Marquet (1999) = Y. Marquet, *La philosophie des Iḥwān al-Ṣafāʾ*. Nouvelle édition augmentée (Textes et Travaux de Chrystopæia 5), Paris, Milan 1999.
- Massignon (1963) = L. Massignon, "Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien", dans: Y. Moubarac (éd.), *Louis Massignon. Opera Minora*, Beyrouth 1963, vol. 1, pp. 443-483.
- Massignon (1975) = L. Massignon, *La passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, 4 vols., Paris 1975.
- Masson (2001) = D. Masson, *Le Coran* (Folio Classique 1233-1234), 2 vols., Paris 2001.
- Mingana (1934) = A. Mingana, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands Library*, Manchester 1934.
- Monnot (1986) = G. Monnot, *Islam et religions* (Islam d'hier et d'aujourd'hui 27), Paris 1986.
- Monnot (2005) = G. Monnot, "Opposition et hiérarchie dans la pensée d'al-Shahrastānī", dans: M. A. Amir-Moezzi, Chr. Jambet & P. Lory (éds.), *Henry Corbin. Philosophies et Sagesses des Religions du Livre* (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences Religieuses 126 / Histoire et prosopographie de la section des sciences religieuses 1), Turnhout 2005, pp. 93-103.
- Montgomery Watt (1977) = W. Montgomery Watt, *Mahomet à la Mecque*. Préface de M. Rodinson. Traduction de F. Dourveil, Paris 1977.
- Morris (2001) = J. W. Morris, *The Master and the Disciple. An Early Islamic Spiritual Dialogue. A New Arabic Edition and English Translation of Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman's Kitāb al-ʿĀlim wa'l-ghulām* (Ismaili Texts and Translations Series 3), Londres 2001.
- Nağğār (1965) = ʿA. an-Nağğār, *Maḍhab ad-Durūz wa t-tawḥīd*, Le Caire 1965.
- Nallino (1900) = C. A. Nallino, *I Manoscritti Arabi, Persiani, Siriace e Turchi della Biblioteca Nazionale e delle R. Accademia delle Scienze di Torino*, Turin 1900.
- Nasr (1978) = S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Londres 1978.
- Naumann (1845) = R. Naumann, "Bibliothekchronik und Miscellaneen", *Serapeum* 6, 1845, pp. 111-112.
- Nemoy (1956) = L. Nemoy, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library* (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 40), New Haven 1956.
- Nicoll (1835) = A. Nicoll, *Bibliothecae Bodleianae Codicum Manuscriptorum Orientalium Catalogi. Partis secundae Volumen secundum Arabicos complectens... edidit et catalogum urianum aliquatenus emendavit E. B. Pusey*, Oxford 1835.
- Noja (1984) = S. Noja, "I manoscritti arabi della Biblioteca Reale di Torino", dans: R. Traini (éd.), *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, vol. 2, Rome 1984, pp. 545-579.
- Nöldeke (1938) = Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, vol. 3, Leipzig 1938.
- Orsatti (1996) = P. Orsatti, *Il Fondo Borgia della Biblioteca Vaticana e gli studi orientali a Roma tra sette e ottocento* (Studi e Testi 376), Vatican 1996.
- Palmer (1870) = E.H. Palmer, *A Descriptive Catalogue of the Arabic, Persian and Turkish Manuscripts in the Library of Trinity College*, Cambridge 1870.

- Peerwani (2001) = L. P. Peerwani, "Nāṣir-i Khusrāw. *Kitāb jāmi' al-ḥikmatayn*", dans: S. H. Naṣr & Mehdi Aminrazavi (éds.), *An Anthology of Philosophy in Persia*, vol. 2, *Ismā'īlī and Hermetico-Pythagorean Philosophy*, Oxford 2001, pp. 293-311.
- Pertsch (1880) = W. Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha 1880.
- Petermann (1865) = J. H. Petermann, "Über die Drusen", dans: *Reisen im Orient*, Leipzig 1865², vol. 1, pp. 375-408.
- Polosin (1995) = V. Polosin, "Druse Mss of the Institute of Oriental Studies", dans: Rodionov (1995), pp. 10-34 [en russe].
- Poonawala (1977) = I. Poonawala, *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, Malibu 1977.
- Poonawala (2000) = I. Poonawala, "Hamid al-Din al-Kirmani and the Proto-Druse", *Journal of Druze Studies* 1, 2000, pp. 71-94.
- al-Qadi (1976) = W. al-Qadi, "The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya", *Abhandlungen der deutsche Akademie der Wiss. zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse* 98, 1976, pp. 295-319.
- Querry (1871) = A. Querry, *Droit musulman. Recueil de lois concernant les musulmans schyites*, 2 vols., Paris 1871.
- Qutbuddin (2005) = T. Qutbuddin, *Al-Mu'ayyad al-Shīrāzī and Fatimid Da'wa Poetry. A Case of Commitment in Classical Arabic Literature* (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 57), Leiden 2005.
- Rāḡib (1978) = Y. Rāḡib, "Un épisode obscur d'histoire fatimide", *SI* 48, 1978, pp. 125-132.
- Rāḡib (1981) = Y. Rāḡib, "Les mausolées fatimides du quartier d'al-Mašāhid", *Annales Islamologiques* 17, 1981, pp. 1-30.
- Regnault (1827) = Chevalier Regnault, "Recherches sur les Druzes et sur leur religion", *Bulletin de la Société de Géographie*, Tome VII, n° 45/46, 1827, pp. 5-30.
- Riedel (1923) = W. Riedel, *Katalog över Kungl. Bibliotekets Orientaliska Handskrifter*, Stockholm 1923.
- Rieu (1894) = Ch. Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, Londres 1894.
- Rivoal (2000) = I. Rivoal, *Les maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris 2000.
- Robles (1889) = F. G. Robles, *Catalogo de los manuscritos arabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid 1889.
- Rodionov (1995) = M. Rodionov, *Rasā'il al-Ḥikma I-XIV*, Saint-Pétersbourg 1995.
- Rosen (1877) = V. Rosen, *Les manuscrits arabes de l'Institut des Langues Orientales* (Collections Scientifiques de l'Institut des Langues Orientales du Ministère des Affaires Étrangères 1), St. -Pétersbourg 1877.
- Rosen (1881) = V. Rosen, *Notices sommaires des Manuscrits arabes du Musée Asiatique*, I, St.-Pétersbourg 1881.
- Rosenthal (1970) = F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden 1970.
- Rubin (1975) = U. Rubin, "Pre-existence and light. Aspects of the concept of *Nūr Muḥammad*", *IOS* 5, 1975, pp. 62-119.

- Sachedina (1981) = A. A. Sachedina, *Islamic Messianism. The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany 1981.
- Sayyid (1998) = A.F. Sayyid, *La capitale de l'Égypte jusqu'à l'époque fatimide: al-Qāhira et al-Fustāṭ. Essai de reconstitution topographique* (Beiruter Texte und Studien 48), Beyrouth, Stuttgart 1998.
- Scheffler (1997) = Th. Scheffler, "Survival and Leadership at an Interface Periphery: The Druzes in Lebanon", dans: K. Kehl-Bodrogi e.a. (éds.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East* (Studies in the History of Religions 76), Leiden 1997, pp. 227-246.
- Schenk (2002) = B. Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gemeinschaft des Libanon. Versuche einer historischen, politischen und religiösen Standortbestimmung* (Islamkundlichen Untersuchungen 245), Berlin 2002.
- Schmucker (1977) = W. Schmucker, "Islamische Minderheiten. Ein Vergleich zwischen dem geschichtlichen und dem gegenwärtigen Eigenverständnis des Drusentums", *ZDMG. Suppl. III*, 1977, pp. 599-606.
- Schmucker (1979) = W. Schmucker, *Krise und Erneuerung im libanesischen Drusentum* (Studien zur Minderheitenproblem im Islam 3), Bonn 1979.
- Schmucker (1994) = W. Schmucker, "Eine drusische 'Askariya'", dans: W. Heinrichs & G. Schoeler (éds.), *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag. Band 2. Studien zur arabischen Dichtung* (Beiruter Texte und Studien 54), Beyrouth 1994, pp. 507-544.
- Sellheim (1976) = R. Sellheim, *Arabische Handschriften. Materialien zur arabischen Literaturgeschichte. Teil I* (VOHD XVII/ A1), Wiesbaden 1976.
- Seybold (1902) = Chr. Seybold, *Die Drusenschrift: Kitāb Alnoqaṭ Waldāwair. Das Buch der Punkte und Kreise*, Kirchhain, Leipzig 1902.
- Sprengling (1939) = M. Sprengling, "The Berlin Druze Lexicon", *AJSL* 56, 1939, pp. 388-414.
- Sprengling (1940-41) = M. Sprengling, "The Berlin Druze Lexicon", *AJSL* 57, 1940, pp. 75-94; 58, 1941, pp. 91-98.
- Steingass (1892) = F. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, Bombay 1892.
- Steinschneider (1877) = M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache* (AKM 6/3), Leipzig 1877.
- Stern (1964) = S. M. Stern, *Fāṭimid Decrees. Original Documents from the Fāṭimid Chancery*, Londres 1964.
- Stern (1983) = S. M. Stern, *Studies in Early Ismā'īlism*, Jérusalem, Leiden 1983.
- Straface (1996) = A. Straface, "Il concetto di estremismo nell'eresiografia islamica", *AION* 56, 1996, pp. 471-487.
- Strothmann (1939) = R. Strothmann, "Drusen-Antwort auf Nuṣairī-Angriff", *Der Islam* 25, 1939, pp. 269-281.
- Strothmann (1943) = R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten. Arabische Handschrift Ambrosiana H 75* (Abh. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen. Philol.-hist. Kl. III/28), Göttingen 1943.
- Swayd (1998) = S. Swayd, *The Druzes. An Annotated Bibliography* (Institute of Druze Studies Series 1), Los Angeles 1998.
- Ṭalī' (1980) = A. Ṭalī', *at-Taqqamuṣ*, Beq'āta 1980.

- Tawa (1995) = H. Tawa, "Sur quelques traces d'influences samaritaines au sein de l'Islam", dans: A. Crown & L. Davey (éds.), *New Samaritan Studies of the Société d'études samaritaines: essays in honour of G.D. Sixdenier* (Studies in Judaica 5), Sydney 1995, pp. 333-347.
- Timm (1984) = S. Timm, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit. Teil I* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B, Nr. 41/1), Wiesbaden 1984.
- Tischendorf (1845) = C. Tischendorf, *Reise in den Orient*, Leipzig 1845.
- Tischendorf (1855) = C. Tischendorf, *Anecdota sacra et profana*, Leipzig 1855.
- Toftbek (1954) = E. Toftbek, "A Shorter Druze Catechism", *MW* 44, 1954, pp. 38-42.
- Tornberg (1849) = C. J. Tornberg, *Codices Arabici, Persici et Turcici Bibliothecae Regiae Universitatis Upsaliensis*, Uppsala 1849.
- Traboulsi (2003) = S. Traboulsi, "The queen was actually a man: Arwā bint Aḥmad and the politics of religion", *Arabica* 50, 2003, pp. 96-108.
- Troupeau (1979) = G. Troupeau, "Un traité christologique attribué au calife fatimide al-Mu'izz", *Annales Islamologiques* 15, 1979, pp. 11-24.
- Ullmann (1972) = M. Ullmann, *Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam* (HdO I/ Erg. VI/2), Leiden 1972.
- Vajda & Sauvan (1985) = G. Vajda & Y. Sauvan, *Catalogue des manuscrits arabes. Deuxième partie. Manuscrits musulmans*, vol. 3, Paris 1985.
- van Ess (1969) = J. van Ess, "Neuere arabisch-sprachige Literatur über die Drusen", *Die Welt des Islams* 12, 1969, pp. 111-125.
- van Ess (1977) = J. van Ess, *Chiliasische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit. Der Kalif al-Ḥākim* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1977, 2. Abhandlung), Heidelberg 1977.
- Van Nieuwenhuyse (2003) = S. Van Nieuwenhuyse, "The Uprising of Abū Rakwa and the Bedouins against the Fāṭimids", *Acta Orientalia Belgica* 17, 2003, pp. 245-264.
- Vollers (1906) = K. Vollers, *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*, Leipzig 1906.
- von Döbeln (1909) = E. von Döbeln, "Ein Traktat aus den Schriften der Drusen, aus handschriftlichen Quellen herausgegeben und übersetzt", *Monde Oriental* 3, 1909, pp. 89-126.
- Voorhoeve (1980) = P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands*, Den Haag, Boston, Londres 1980².
- Wagner (1976) = E. Wagner, *Arabische Handschriften. Teil I* (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Band XVII, Reihe B), Wiesbaden 1976.
- Walker (1991) = P. E. Walker, "The Doctrine of Metempsychosis in Islam", dans: W. B. Hallaq & D. P. Little (éds.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Leiden 1991, pp. 219-238.
- Walker (1993) = P. E. Walker, "The Ismaili Da'wa in the Reign of the Fatimid Caliph al-Ḥākim", *JARCE* 30, 1993, pp. 161-182.
- Walker (1993: 2) = P. E. Walker, *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, Cambridge 1993.

- Walker (1995) = P. E. Walker, "Succession to Rule in the Shiite Caliphate", *JARCE* 32, 1995, pp. 239-264.
- Walker (1999) = P. E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī. Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim* (Ismaili Heritage Series 3), Londres, New York 1999.
- Walker (2003) = P. E. Walker, "Al-Maqrīzī and the Fatimids", *Mamlūk Studies Review* 7, 2003, pp. 83-97.
- Wansbrough (1977) = J. Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (London Oriental Studies 31), Oxford 1977.
- Wehr (1940) = H. Wehr, *Verzeichnis der arabischen Handschriften in der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (AKM 25/3), Leipzig 1940.
- Wehr (1942) = H. Wehr, "Zu den Schriften Ḥamza's im Drusenkanon", *ZDMG* 96, 1942, pp. 187-207.
- Weisweiler (1930) = M. Weisweiler, *Universitätsbibliothek Tübingen. Verzeichnis der arabischen Handschriften*, vol. 2, Leipzig 1930.
- Wensinck (1936-1988) = A.J. Wensinck e.a., *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, 8 vols., Leiden 1936-1988.
- Wickersheimer (1923) = E. Wickersheimer, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements. Tome 47: Strasbourg*, Paris 1923.
- Wright (1896) = W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, Third Edition, Cambridge 1896.
- Wüstenfeld (1880) = F. Wüstenfeld, *Geschichte der Fatimiden Chalifen* (Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen. Hist.-philol. Classe 27/1), Göttingen 1880.
- Yassyn (1985: 2) = A. Yassyn, *Catéchisme des Druzes / Ta'lim ad-Dīn ad-Durzī* (Collection "Esôterikos" 2), Paris 1985.
- Yassyn (1985: 3) = A. Yassyn, *Muhammad dans la religion druze / an-Nabī Muḥammad fi l-aqāda ad-Durzīya* (Collection "Esôterikos" 3), Paris 1985.
- Yassyn (1985: 4) = A. Yassyn, *Le Veau et le Schaïḡabān dans la croyance druze* (Collection "Esôterikos" 4), Paris 1985.
- Yassyn (1985: 5) = A. Yassyn, *Epître druze adressée aux Noseiris / Risāla Durzīya ila n-Nuṣayrīyīn* (Collection "Esôterikos" 5), Paris 1985.
- Zetterstéen (1930) = K. V. Zetterstéen, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Uppsala*, Uppsala 1930.

INDEX

Les chiffres droits se réfèrent aux pages de l'introduction et à celles des notes figurant dans l'ensemble du livre; les chiffres en italiques renvoient à la traduction

I. NOMS PROPRES

a. Noms de personnes

- al-'Abbās*: 204
'Abbās b. Šu'ayb, *Abū Hišām*: 64, 334, 348; 333-335, 347
'Abd al-'Azīz b. Muḥammad (b. an-Nu'mān): 344; 344
'Abd ar-Raḥīm b. Ilyās: 22, 31, 63-64, 199, 217, 333-334, 375-377, 397, 415; 333-335, 347, 375, 415
'Abd ar-Raḥmān b. 'Awf: 256; 255
Abel: 251, 424; 251, 424
'Ābid: 251; 251
Abraḥa: 167
Abraham: 3, 54, 62, 242, 257, 423; 134, 162, 255, 421-422, 425
Abū Bakr: 62, 64, 124, 178, 182, 237, 256, 316-317, 328, 331; 165, 169, 171, 176-177, 182, 255, 306, 314, 316, 335, 380-381
Abu l-Futūḥ, al-Ḥasan b. Ġa'far [= Ḥusayn b. Ġa'far al-Ḥusaynī]: 32-33, 262-263; 263
Abū Ġa'far al-Ḥabbāl: 350; 352-353
Abū Ḥanīfa: 291; 336
Abu l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad as-Sammūqī [= al-Muqtanā]: 364-366, 396, 444
Abū 'Isā al-Muršid: 50, 74, 266, 270-271
Abū Rakwa: 204, 233, 262; 262
Abū Sa'īd al-Ġannabī / al-Malaṭī: 61, 249, 429; 249, 429
Abū Tāhir: 61, 74, 249; 249
Abū Tālib: 427; 427
Abū Ya'lā: 407
Abū Yazīd: 166-167; 166-167
Abū Zakarīyā: 63, 429, 431; 429-430
Adam: 23, 26, 54, 60-62, 64, 68-69, 74, 242-246, 248, 250-254, 257, 299, 357, 421, 424; 149, 162, 229, 235, 243-248, 250-254, 272, 274, 291, 298, 357, 421-425, 433, 457
al-'Aḡamī: 350; 352
Aḥmad [le Paraclet]: 150
Aḥmad [un des Imāms cachés]: 426, 430-431; 425, 429-430
al-Aḥram, al-Ḥasan b. Ḥaydara al-Farḡānī: 19-20, 24, 27, 36-37, 220
al-Aḥwal: 350; 352
'Alī b. 'Abd Allāh al-Lawāṭī: 219
'Alī b. Abī Tālib: 1, 22-23, 26, 54, 60, 62, 64, 74, 124, 163, 165, 169, 171, 180, 182, 184, 229, 232, 234, 238-239, 256, 267, 303-304, 306, 311, 314-316, 321, 325, 328-329, 346, 348, 352, 414, 417, 423, 425-428, 430, 445-446, 728-729; 163, 165-166, 169, 171, 173, 176-178, 182, 184, 229, 234, 255-256, 283, 312-315, 326, 335, 348, 422-423, 425, 427-428, 430, 445-446
'Alī b. Aḥmad al-Ḥabbāl: 25, 64, 218-219, 350; 218, 352-353
'Alī al-A'lā: 63, 408, 423, 427-428, 430-431; 428, 430
'Alī ar-Riḍā: 173
'Alī Zayn al-'Ābidīn: 173
Allāh: 19, 21, 25, 39, 41, 44, 71-72, 83, 93-94, 124, 127-128, 158-159, 164, 201, 215, 252, 257, 266, 281, 311, 366, 376, 385, 451; 130-142, 144-148, 151, 153-155, 158-160, 164-165, 167, 170, 174, 176-178, 181-183, 185, 188-189, 194-195, 200-202, 208, 210, 212-216, 221-222, 226, 234, 252, 256-259, 261, 276-277, 280-281, 283, 294, 307,

- 312, 320, 323, 325, 331, 338, 343,
348, 368, 376, 385, 390, 428, 445-
447, 451-452, 456
Allāt: 182; 182, 255
Ānīl: 253; 253
ʿAqrabā: 182
Aristote: 161, 312, 440
Aron: 62; 255, 422, 425
Arwā (as-Sayyida): 52
Ašrafānī: 29, 34, 365
ʿAyn az-Zumān: 167; 167
ʿAyyāš: 251; 251
Ayyūb b. ʿAlī: 447; 447
Azar: 255; 255
ʿAzazīl: 251
al-ʿAzīz: 1, 63, 165, 198, 231, 233,
261, 351, 377; 198, 258, 260, 350,
378, 433
ʿAzrawīl: 251; 251
- Bādis*: 251; 251
al-Bār: 3, 37, 39, 45, 60-61, 63-64,
74, 242, 418, 423-424, 428-429,
435, 725; 157-158, 180-181, 185,
192, 225, 242, 247, 249, 252-254,
260, 266-270, 278-279, 285, 290,
305, 328-330, 336, 341, 350, 359,
418, 421, 433
Bardāʿī, Abū Maṣṣūr: 27-28, 30, 64,
218-219, 318, 325, 350; 218, 324-
325, 352
Bardésane: 14
Barğawān: 231, 233, 261-262; 261
Bārḥudāy: 252; 252
Buḥarī: 163
- Caīn*: 424; 424
Clot Bey: 12, 15, 102, 107-109, 115,
118-121
- Dānīl / Daniel*: 246, 251; 246-247,
251
Darazī, Naštakīn: 2, 4-5, 12, 17, 20-
28, 30, 36-37, 64, 79, 81, 87, 196,
206, 208, 212, 217-220, 303, 318,
321, 324-325, 350, 352-353, 377;
217, 324-326, 350, 352
David: 62, 276; 155, 251
- Da Vinci, Leonardo*: 163
de Sacy, Sylvestre: 11-15, 30, 44, 75,
77-78, 96, 107-111, 118, 128-129,
143, 154, 228, 266-267, 435
Dreux, Comte de: 5
- Empédocle*: 161, 420
Énoch: 61-62, 64, 216, 242, 244, 250-
253, 255, 357; 250-255, 357, 360,
369, 395, 449
Énos: 250-251
Ève: 61, 64, 69, 244, 246, 248, 252-
253; 248, 424
- Fāṭima*: 1, 163, 728
Fārābī: 116
- Ğābir b. Ḥayyān*: 439
Gabriël: 428
Ğaʿfar aḍ-Ḍarīr: 64, 335; 335
Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq: 18, 159, 173, 196,
226, 291, 309, 346, 429; 196, 226,
257, 274
Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman: 52, 54,
58, 74, 269, 321
Ğawhar: 168
Ğumblāt, Kamāl: 14, 89
Ğuwaynī: 42
- al-Hākim*: 1-5, 7, 12-13, 17-42, 48, 59-
60, 63-70, 72-74, 78-79, 81-83, 85,
87, 89-93, 95, 110, 112, 116, 123,
127-130, 132, 134, 136-138, 140,
143-145, 154-159, 165, 168-169,
172, 175-178, 180, 183, 187, 193,
196, 198-199, 201, 203-204, 206-
207, 212, 217-220, 222, 224, 227,
230-233, 237, 239-240, 242, 257,
260-264, 267, 284-287, 292, 303-
304, 306, 311, 314-315, 317-318,
322, 324-325, 328-329, 333-335, 340-
342, 344-346, 348, 350-351, 353,
359, 361, 364-365, 375, 377-378,
380, 382-383, 385, 392, 395, 397,
400, 402-403, 407-408, 411, 413-
415, 417-418, 425, 431, 433, 442,
447, 449, 453-458, 730; 127, 144,
154, 156-158, 165-166, 176, 180-

- 181, 184-185, 187, 192, 195, 201-202, 205, 211, 250, 252, 256, 258-261, 268, 281, 283, 289-290, 292, 298, 300, 315, 327, 329, 348, 351, 356, 360, 362, 366, 373, 385, 393, 395, 397, 403, 405, 411, 415, 418, 421, 431-433, 442, 450, 455-457
al-Ḥākim bi-dātihi: 39, 241; 166-167, 171-172, 174, 190, 202, 229, 236, 314, 317, 319, 378, 402, 435, 449
al-Ḥallāğ: 323
Ḥamām: 240
Hāmān: 315; 208, 216, 218, 237, 315-316
Ḥamza b. 'Alī: 1-2, 4-7, 9, 12-13, 17, 20-75, 79-82, 84-98, 112, 116, 127-130, 133, 136, 138, 140, 142, 157-160, 167, 180-181, 183, 185, 187, 190, 193, 196, 198-199, 201, 203, 206-207, 209, 211-212, 216-221, 224, 232-233, 235-236, 238, 241-242, 244, 246-247, 250, 252, 254-258, 260-261, 266-267, 270-271, 278, 285-287, 289, 292, 295, 297-299, 303-304, 306-307, 309-314, 316, 318-319, 321-322, 324-325, 328-329, 331-338, 340-342, 344-345, 348, 350, 352-354, 356-357, 359-367, 369-371, 373, 375-378, 380, 382, 384-385, 388, 393-398, 400, 402-405, 407, 411-412, 415-421, 423-424, 429, 431, 436-437, 440, 442-447, 449, 451, 453-458, 728, 730-732; 157, 192, 205, 207, 217, 223, 235, 251, 265, 318, 322, 327-328, 340, 351, 355-356, 360, 363-364, 380, 395, 418, 420, 443
Ḥanāniyā Munayyar: 84-85, 91
Ḥārīt b. Tarmāh: 61, 64, 161, 246, 257; 161, 166, 246-249, 273-274, 283, 378
Ḥasan al-A'ṣam: 154
Ḥasan b. Hibat ar-Rifā': 369-370
Ḥassān b. 'Uliyān al-Kalbī: 262
al-Ḥaṭīb al-Bağdādī: 32-33
Ḥatkīn: 22-23, 64, 201, 217, 335, 344, 365, 376; 201, 335
Ḥatlaḥ Māğān: 350, 352; 352
al-Ḥaṭṭāb: 52
Ḥawla: 182
Hermès: 62, 216, 251, 357; 251, 357, 361, 369, 395, 449
Hérodote: 5
Hir'aṭāf: 251; 251
Hubal / Hubbāl: 61, 253; 253-254
Ḥumār b. Ğayš as-Sulaymānī al-'Akkāwī: 377-378, 397; 377-378
Ḥumārawayh: 238
Ḥusayn: 430; 430
Iblīs: 3, 50, 52, 61, 64, 72, 161, 175, 206, 208, 217, 242, 245-246, 251, 253, 257, 270, 274, 291, 318, 325, 331, 377, 425, 454; 149, 152, 160, 166-167, 180, 192, 200, 216-217, 226, 245-246, 248-249, 252-253, 274, 276, 282, 291-292, 305, 315-316, 326, 337, 368, 377-378, 424, 434
Ibn al-'Alqamī: 116-117
Ibn 'Ammār: 261-262; 261
Ibn al-'Awwām, Aḥmad: 23, 64, 136, 201, 220, 344, 380; 201, 335, 344, 380
Ibn al-Barbarīya: 35, 402-404
Ibn al-Ğarrāḥ: 33, 263; 263
Ibn Ḥanbal: 176
Ibn Hawšab Maṣṣūr al-Yaman: 160, 429, 449
Ibn aš-Šalağlağ: 426; 426
Ibn Sīnā: 43
Ibn Tağrībīrdī: 20
Ibn Taymīya: 304
Ibn Ṭulūn: 238
Ibn Ṭuwayr: 94
Ibn Zāfir: 20, 24-27, 233, 235-236
Ibrāhīm b. 'Abd Allāh: 232
Idrīs: 62, 216, 219, 228, 357; 216, 218, 357, 361, 369, 395, 449
Idrīs 'Imād ad-Dīn: 128
Iḥwān aṣ-Šafā': 43, 312
'Imrān: 251; 251, 255, 280, 294, 425
Isaac: 146

- Isma'el*: 54, 62; 146, 163, 255, 422, 425
Ismā'il (Imām): 1, 173, 257, 429; 429
Jacob: 146
Jean: 62, 447; 146
Jésus: 3, 54, 62, 73-74, 163, 167, 173, 242, 251, 255, 257, 274, 311-312, 321, 398; 146, 162, 251, 255, 321, 421-422, 425, 428
Joseph: 163, 255; 146, 255, 321, 425
Josué: 54, 62, 251; 146, 163, 251, 422
Kāfūr: 232
Kirmānī, Ḥamīd ad-Dīn: 19-21, 36, 38-39, 42-44, 49, 52, 55, 57, 59, 61, 66, 69, 73, 75, 96, 127, 144, 172, 181, 184, 193, 219, 258, 266, 268-269, 286, 297, 331, 335, 388, 393, 409
Lamech: 251; 251, 254, 424
Louis XIV: 1, 10-11, 76, 107, 114, 118
Luc: 447
Luqmān: 227
al-Mahdī, 'Abd Allāh: 54, 62-63, 131, 158, 162-163, 165, 184, 257, 315, 418, 426, 429-431; 165-167, 184, 257, 315, 426, 429-430
Mālik b. Anas: 336
Mālik b. Sa'īd (al-Fāriqī): 344; 344
al-Manṣūr: 63, 165-166, 176, 456; 176, 433, 456
Maqrīzī: 12, 27, 29, 32-34, 94, 136, 140, 231, 344
Marc: 447
Maryam: 173, 255, 311; 173
Matthieu: 447
Miqdād: 62, 64; 229
Moïse: 3, 40, 54, 62, 74, 195, 242, 257, 280, 287, 382, 398, 423; 134, 137, 146, 162, 255, 280, 294, 421-422, 425
Mu'ānid: 28, 350, 353, 377; 351-353
Mu'āwīya: 256; 165, 169, 204, 255-256
al-Mu'ayyad fi d-Dīn aš-Širāzī: 88, 176
Mubārak b. 'Alī, Abu l-Qāsim: 351; 219, 351, 353
Mufarriğ b. Dağfal b. al-Ğarrāh [= Ibn Ğarrāh]: 262; 262-263
Muğāhid: 163
Muḥammad b. 'Abd Allāh: 1, 3, 8, 23, 54, 62-64, 70-74, 83, 124, 127, 140, 143-144, 148, 158, 162, 167, 170, 178, 184, 188, 233-234, 237-238, 242, 244, 249, 255-257, 315-317, 328, 344, 346, 348, 352, 354, 359, 417, 423, 425-429, 445-446, 728; 130, 139-140, 145, 150, 152, 159-160, 162, 164-165, 167, 177, 181-182, 204, 208, 213-214, 216, 227-228, 243, 255-258, 283, 314-315, 326-327, 335-336, 348, 421-422, 425, 427, 446
Muḥammad al-Bāqir: 18, 173
Muḥammad al-Mahdī: 304
Muḥammad b. al-Ḥanafīya: 182; 182
Muḥammad b. Ismā'il: 3, 62-63, 154, 165, 170, 174, 242, 257, 418, 426-427, 429, 431; 235, 257, 425, 429
Muḥammad b. Tuğğ: 230
Muḥammad b. Wahb al-Qurašī, Abū 'Abd Allāh: 24, 63-64, 81, 356, 359-361, 364, 370, 396, 447; 359-360, 369, 396, 444
Muḥsin b. 'Alī: 447; 447
Muḥtār: 182
al-Mu'ill: 63, 430-431; 430-431
al-Mu'izz: 18, 50, 63, 154, 165, 170, 266, 351, 382, 419; 170, 258, 260, 351, 433
Munkar: 416; 416
Muqtanā, Bahā' ad-Dīn: 7, 34-35, 37, 62-64, 67, 72, 79-91, 96, 156, 313, 356, 364-365, 367-368, 378, 395-396, 402, 444, 447, 452-453; 364, 366, 396
Murtaḍā: 359-360; 360, 396
Mūsā al-Kāzīm: 173
Musabbihī: 94, 348
Musaylima: 182
al-Mustanşir: 73, 92

- Nabuchodonosor*: 227
an-Nağğār, 'Abd Allāh: 9, 88-89, 400
Nakīr: 416; 416
Nasaftī, Muḥammad: 56, 160, 267
Naṣrallāh b. Ğilda: 10-11, 76, 78, 107, 114, 118
Nawbaḥtī: 17-18, 308
an-Naẓẓām: 439
Nizār: 350
Noé: 3, 23, 54, 61-62, 68, 242, 254, 257, 422-423, 425; 162, 254-255, 421-422, 424
Nuwayrī: 12, 27

Pétis de la Croix: 2, 10-11, 77-78, 109, 114
Pharaon: 208, 237, 315; 208, 216, 218, 380
Platon: 251; 251
Plotin: 439
Ptolémée: 160
Pythagore: 62

al-Qaddāh, Maymūn: 1, 54, 63, 74, 163, 426, 430-431; 163, 426, 430
Qādī an-Nu'mān: 159, 321, 344-345, 458
al-Qā'im: 3, 63, 158, 165-166, 184, 226, 242, 257-258, 315, 418, 427, 430-431; 165-167, 174, 184, 257-259, 315, 385, 431, 433
Qārūn: 429
Qaydār: 251; 251
Qaysūn: 251; 251

Rāzī, Abū Ḥatīm: 160, 268
Rifā'a b. 'Abd al-Wārīt: 447; 447

Sa'd [b. Abī Waqqāṣ]: 256; 255
Šāfi'ī: 336
Šahrastānī: 18, 270
Sa'īd (al-Mahdī): 54, 62, 162, 165, 174, 184, 257, 426, 430; 162, 174, 184, 257, 426, 430
Sa'īd [b. Zayd]: 256; 255
Salāma b. 'Abd al-Wahhāb as-Sā-murrī, Abū l-Ḥayr: 63-64, 88-89, 356, 364, 366-368, 396, 447; 366-367, 396, 444

Šāliḥ: 62
Salmān: 62, 64, 71-73, 113, 227, 229, 331; 227, 331
Salmū: 251; 251
Salomon: 251, 276
Šam'un aṣ-Šafā': 54, 62, 163; 163, 255, 422, 425
Šarḥ: 61, 64, 242, 244, 250; 250-253, 424
Sarḥān: 251; 251
Šarṣar: 248-249
Šaṭnīl: 61-62, 64, 74, 242, 244-249, 251, 253, 299; 246-249, 251-254, 274, 276, 299
Sem: 54, 62; 163, 254, 421, 425
Seth: 54, 61, 64, 242, 244, 250-253; 163, 250-252
Shaw, Thomas: 11, 107
Sibṭ b. al-Ġawzī: 26, 218
Siğistānī, Abū Ya'qūb: 56-57, 66, 96, 159-160, 267-268, 297, 388, 435
Sitt al-Mulk: 31, 129
Šu'ayb: 62
Sufyān aṭ-Ṭawrī: 336; 336
Sukayn: 35
Suwayd: 240

Ṭabarī: 274
Ṭalḥa: 256; 255
Tamīmī, Ismā'īl: 1, 7, 38, 40-42, 54, 58, 60-64, 70-72, 79-81, 84, 86, 88-90, 92, 94-96, 133, 217, 219, 342, 356-357, 359, 364, 396, 407, 417-422, 424-426, 428-431, 433, 435, 437, 442, 444, 446-450, 452, 456; 357, 361, 369, 395, 418, 443-444, 456, 459
Tanūḥī, Ġamāl ad-Dīn: 83, 85, 91, 129, 140
Ṭāyūḥ: 253; 253
Tuḥfa: 182

'Ubayd Allāh b. Ġarrāḥ al-Anṣārī: 256; 255
'Umar: 62, 64, 124, 178, 256, 316, 328; 165, 169, 171, 176-177, 255, 306, 314, 316, 335, 380-381
Uṭmān: 62, 64, 237, 256, 316-317, 328; 165, 171, 177, 255-256, 306, 314, 316, 335, 380

Warner, Levinus: 11, 106, 114, 118

Yahyā b. Saʿīd al-Anṭākī: 4-5, 21, 23-27, 31, 129, 224, 227, 292, 322, 348

Zacharie: 146

al-Zāhir, 'Alī: 4, 24, 30-31, 34-35, 37, 85, 127, 198-199, 304, 402, 407, 415; 198-199

Zayn ad-Dīn 'Abd al-Ġaffār Taqī ad-Dīn: 84-85, 91

Zubayr: 256; 255

Zuhrī: 255

b. Autres noms (toponymes, noms de sectes, peuples, écoles théologiques ou juridiques)

Abbasides: 154, 204, 248-249, 381; 146, 177, 249

Acre: 28, 353, 377; 353

'Ād: 136, 387

Adāmīniya: 246; 246, 250

al-Aḥṣā': 250; 248-249

Alamūt: 69

al-Anṣinā': 371; 371

Antinoë: 371

Arabes: 145, 262, 354

Arabie: 155

'Arafāt: 174-175

Ašʿarites: 158

Assassins: 69

al-Ayka: 136

Bāb al-Fuṭūḥ: 354; 379

Bāb an-Naṣr: 24, 233, 236

Bāb Zuwayla: 379

Badr b. Rabī'a: 262

Bagdad: 204

Bahrayn: 69, 154-155, 242, 248-250, 429

Ballḥ: 205

Banu l-Ġarrāḥ: 262

Banū Ḥanīfa: 182-183; 182

Banū Isrā'īl: 134, 243

Banū Qurra: 262

Barqa: 262

Baṣra: 250

Bāṣīniya: 314; 314

Binn: 60, 217, 246, 248, 423; 217, 219, 246, 423

Bi'r al-Ḥafra: 239

Bi'r az-Zibaq: 238; 238-239

Bustān al-'Aṣṣār: 233; 232-234

Bustān Barḡawān: 231; 231

Bustān ad-Dikka: 231; 231

Bustān al-Ḥiḡāzī: 231; 231

Bustān al-Kāfūrī: 230-231

Bustān al-Muḥtaṣṣ: 232-234

Bustān ar-Raydān: 232-233

Buyides: 154

Le Caire: 2, 12, 19-20, 22-23, 26, 31, 33-36, 87, 148, 154, 168, 178, 204, 218, 224, 230-233, 237-238, 262, 266, 324, 335, 354, 378; 168, 263, 361, 379

Carmathes: 42, 54, 61, 63, 69, 73-75, 82, 94, 154, 163, 242, 248-250, 257, 304, 422, 426, 429-430, 725, 728, 730; 154, 249

Damas: 262; 204

Damīr: 247

Dār aṣ-Ṣinā'a: 231; 231

Dôme du Rocher: 276

Éthiopiens: 213

Fayyūm: 262

Fuṣṭāṭ: 237, 335

Ġabal as-Summāq: 24, 34, 365, 456; 459

Ġinn: 60, 248; 217, 219, 246, 248, 291, 423-424

Golan: 4

Grecs: 135

Haḡar: 248, 250; 248-249

al-Ḥalīḡ: 230

Ḥamdānides: 154, 365

Ḥanafites: 201, 344, 373, 380

Ḥanbalites: 158, 201, 344, 380

Ḥariḡites: 314

- al-Ḥaṭṭ*: 155; 155
Ḥaybar: 148
Ḥiğāz: 263; 263, 427
Ḥinn: 60, 217, 423; 216, 219, 423
Ḥudaybiya: 188
Ḥurramiya: 307; 307

Iḥšidides: 230, 232
Imamites: 173; 173
Inde: 155, 246; 155, 213, 246, 250
Iram: 136
Ispahan: 74, 246, 252; 246-247, 249

Jérusalem: 398; 276

Ka'ba: 23, 32-34, 175, 253, 398; 163, 175
Kaysāniya: 182
Khazars: 405; 135, 405
Khorassan: 155, 205, 249
al-Kudya al-Baydā: 9, 370; 370
Kutāma: 261-262; 262

Mahdīya: 166
Manzarat al-Lu'lu'a: 231
al-Maqs: 230-231; 230-231, 236
Maṭarīya: 232
Mazdakisme: 307
La Mecque: 23, 32-34, 37, 167, 175, 209, 250, 262-263, 398; 174-175, 263, 427
Médine: 237, 250; 213
Minā: 175; 175
Miṣr: 1, 22-23, 220, 240, 322; 154, 204, 237, 361, 379
Mont Hermon: 4
Mosquée de 'Amr: 23-24, 26-29, 37, 220, 240, 322; 204
Mosquée al-Aqmar: 134
Mosquée al-Azhar: 168; 168
Mosquée Raydān: 24-26, 28-29, 209, 220-221, 233, 235-236, 322, 350, 354; 232-235
Mosquée Tibr: 22, 26, 232-233, 354; 232-234
al-Mu'ğiza: 246; 247
al-Muḥammisa: 58
Muqaṭṭam: 3, 30, 138, 263

Mu'tazilites: 158, 439

Nağrān: 143
Nahrawān: 314; 314
Nil: 231, 371
Nubiens: 213
Nuṣayrīs: 15-16, 18, 34, 42, 60, 62, 66-67, 73-74, 81, 89-90, 165, 173, 201, 215, 227, 232, 238-239, 267, 303-304, 306-308, 311, 313-316, 321, 329, 352-353, 414, 417, 423; 305-306, 308, 310, 312, 314-316

Omayyades: 262; 146, 177, 343-344

Persans: 252, 429
Perse: 249, 252; 249

Qāf: 297; 297
al-Qarāfa: 23, 129; 144, 238
Qaṭ'iya: 173; 173
Qibāb aṭ-ṭayr: 144
Qubbat as-Silsila: 276

Ramla: 262; 263
Rāšida: 237-238
Rimm: 60, 423; 423

Ṣaḥrā' al-Ğubb: 262
Samaritains: 366
Sāmarrā: 250, 366
Sarandīb: 246; 424
Sarramanā: 250; 250
Sinai: 382, 398
Sind: 213
Şirna: 246, 248; 246, 248, 250
Slaves: 213
Soudan: 213
Stoïcisme: 296, 455
Sūq Māzin: 335; 335
Suwayda: 167
Syrie: 427; 407, 427

Tadmor: 63; 430
aṭ-Ṭā'if: 381
Ṭamūd: 387
Tibet: 155; 155
Ṭimm: 60, 423; 423

Tubba: 136

Turcs: 155, 212-213, 221, 405

Umm al-Kitāb: 58, 60-62, 73, 94, 161, 253

Wādī at-Taym: 4, 24, 26, 218, 324

Yémen: 75, 246, 429; 246, 429

Zagāwa: 213

Zanāta: 262

Zanğ: 185; 185, 213

Zaydites: 173; 173

2. TERMES TECHNIQUES

‘adam / *ma’dūm*: 3, 62, 242, 261, 725; 170, 172, 215, 254, 314, 425

ādān: 237

‘ağam: 354

‘ahd: 729-730; 169, 332

ahl al-kitāb: 143

‘alam al-basīf wa l-kaṭīf: 218; 235

amān: 144

amīr al-mu‘minīn: 127-128, 207, 233, 356, 375; 130, 294

amr: 56, 237, 267, 388, 725, 728; 237, 331, 342, 389

anṣār: 132, 250, 405

al-‘aqaba: 197

‘aql / *al-‘aql al-kullī*: 43-45, 56, 58, 112, 388, 450, 725-728; 275, 311, 438-439, 450

‘araḍ: 439; 439

asad: 162

al-‘ašara al-mubaššara: 255-256

asās, usus: 3, 54, 59, 68, 328, 725, 730-732, 734; 158, 160, 240

‘askarīya: 91, 98

aşl: 725; 160, 296, 393, 398, 437, 450

aṭar, āṭar: 389, 440, 454

aṭmān: 420; 420

azal: 418

azlām: 214

bāb: 56, 59, 227, 229, 725; 236

balāğ: 193, 458, 725; 458

barā’a: 71, 171; 171, 183

bāṭin: 2-3, 18-19, 26, 40, 65, 68-71, 73, 81, 128, 133, 136, 158-159, 166, 169, 171, 176-177, 180, 189, 193-194, 197, 204, 209, 224, 236, 245, 247, 251, 253, 261, 267, 304, 306, 308, 316, 330, 334, 338, 346, 383, 398, 417, 422, 442-443, 445-446, 458, 725, 728, 730-734; 131, 171, 307, 345-346, 445

bay’a: 359

bayān: 207, 238, 726; 207, 225, 238, 300

bayt, buyūt: 320; 211, 320

bayt al-māl: 276

bid’a: 414

burğ, burūğ: 160

burhān: 333

da’ā’im (al-iṣlām): 159, 458, 733; 458

dağğāl: 166, 410, 415; 386

dā’ī, du’āt / *da’wa*: 2, 18-19, 21-24, 28-29, 34-37, 39, 50-52, 54-57, 59, 61-62, 64, 67, 73-74, 79, 84, 88-89, 93-96, 128, 136, 160, 173, 178, 184, 187-189, 193-194, 201, 206, 208, 220, 222, 266, 285-286, 289, 297, 318-319, 328, 335, 341-342, 344-345, 350, 356, 359, 365, 376, 407, 429, 435, 442, 453, 456, 725-727, 729-733; 141, 149, 158, 164, 175, 189, 202, 209, 250, 267

dā’ī al-iḥrām: 209; 209

dalīl / *dāll* / *madlūl*: 455; 455

dār: 28, 354, 411, 421; 221, 421

dār al-‘ilm: 134, 335; 134

ḍāt: 39; 158, 190, 202, 229, 260, 449-450

dawr / *dawr al-kaşf* / *dawr as-satr*: 2, 65, 257, 726

ḍidd: 3, 44-46, 48, 50-51, 161, 229, 266, 348, 726; 161, 195, 229, 234, 267

ḍikr: 92, 395; 421

ḍimma: 65, 82, 92, 133, 143-144, 151, 177, 193, 203-204, 458; 144, 159, 294, 333, 404

- dīn* / *dīnī*: 250, 403, 409; 245, 271, 274, 424
du'ā': 92
duḥān: 366; 447
Dū Ma'a: 48, 54-56, 58, 61, 63, 217, 337, 726, 728; 170, 201, 211, 216-217, 219, 228, 230, 234, 246, 336-337, 369, 395, 444, 447
Dū Maṣṣa: 48, 54, 56, 58-61, 63, 217, 219, 357, 418, 726, 730; 170, 201, 219, 230, 234, 271, 336, 357, 369, 418, 447
falsafa / *ḥaylasūf*, *ḥalāsifa*: 285, 297, 455; 286
fard / *infirād*: 38, 70; 194, 422, 433
farğ: 420; 429
faṣl, *fuṣūl*: 159; 160, 454
Faṭḥ: 54-55, 57-59, 328, 332, 447, 456, 726-727; 162, 170, 174, 184, 306, 330, 332-333, 447, 456
al-fātiq / *al-rātiq*: 212, 246, 268; 232, 246, 268, 360
fatra: 384-385, 414, 420, 429, 726; 384, 414, 420
ḥayḍ / *ifāda*: 51; 455
firāsa: 325; 324
fiṭra: 183
ḥurqān: 366; 366, 386
Ğadd: 54-55, 57-59, 328, 332, 447, 456, 726-727; 162, 170, 174, 184, 306, 330, 332-333, 447, 456
ğafır: 174
ğāhiliya: 152, 207, 243
ğāmūs, *ğawāmīs*: 251; 226, 251
ğanāḥ: 54, 56, 58, 219, 727, 731-732; 234
ğarīb: 405; 344, 405
ğawhar: 439, 443; 439-440
ğawzā': 162
ğāya: 206; 267, 288
ğayba: 17, 29, 31, 36, 66, 84, 127, 203, 207, 322, 378, 385, 402, 411, 453, 727-728, 730; 322, 404
ğazīra, *ğazā'ir*: 160, 407, 727, 729, 731; 160
ğihād: 71, 159; 177, 222
ğins: 229, 393; 229
ğirm / *ğirmānī*: 194, 244; 194, 244, 254, 319
ğism / *ğusmānī*: 55, 185, 194; 194, 243, 254, 319
ğitrīs: 216, 434
ğiyār: 1, 66, 204; 203, 399, 405, 458
ğizya: 1, 65, 143, 148, 204; 145, 399, 404
ğulūw / *ğulāt*: 17-19, 23-24, 31, 34, 42, 58, 60-63, 66-67, 73-74, 94, 165, 199, 219, 229, 232, 238, 245, 267, 304, 392, 727
ğusl: 347; 347
ḥabar, *aḥbār*: 168, 172, 362
ḥadatān: 455
ḥadd, *ḥudūd*: 39, 44, 46-55, 57-64, 66, 69, 71-74, 84, 94, 98, 111-112, 194, 228, 266, 328, 331, 340, 348, 351, 375, 384, 395-396, 424, 443, 445, 725-729, 731-733; 157, 162, 164, 254, 347
ḥadīt: 158, 162-163, 168, 172, 176, 181-182, 200, 214, 216, 228, 270, 287, 313, 325, 338, 344, 445
al-ḥadra *al-lāhūtīya*: 128; 158
ḥağğ: 71, 159, 176; 174, 385
ḥamal: 162
ḥandaq: 29, 354; 354
ḥaqīqa, *ḥaqā'iq*: 65; 194, 339, 454
ḥaram: 28, 128, 175, 263, 354; 137, 175, 228, 250, 353, 384, 396
ḥarf, *aḥruf*, *ḥurūf*: 159, 163, 184; 163
ḥaṣw / *ḥaṣwīya*: 19, 158; 158, 242
Ḥayāl: 54-55, 57-59, 328, 332, 447, 456, 726-727; 162, 170, 174, 184, 306, 330, 332-333, 447, 456
ḥayūlā: 115, 269, 297, 420, 433, 447; 232, 269, 281, 286, 296, 319, 383
hazl: 225; 225
ḥifz: 71
ḥiğāb: 18, 40, 315, 731; 174, 190, 236, 260, 272, 280, 315
hiğra: 183
ḥikāya: 163; 163
ḥikma: 2, 78, 80, 84, 128, 400
ḥisāb *al-ğummāl*: 174, 200; 174, 275

hiṣāl: 71; 183

ḥuḡḡa: 54, 84, 127, 130, 173, 248,
251, 253, 315, 328, 335, 727, 729,
731; 130, 160, 164, 238, 315, 450

ḥukm: 146, 202

ḥulūl: 18, 20-21, 24, 41-42

ḥums, aḥmās: 183; 183

ḥuṭba: 168, 338; 334

huwīya: 449

ʿibāda: 181, 242, 323; 156, 254

ibāḥa: 18

ibdāʿ: 43, 45, 199, 286, 388, 393,
727-728, 730; 199, 203, 270, 388-
389, 393

ifāda / muḥīd — istifāda / mustafīd:
390, 728; 275, 277, 286, 288, 316,
390

ʿiḡl: 53; 195

iḥrām: 209; 209

ilhād / talhīd / mulhid: 185, 193, 446

ʿilla / ʿillat al-ʿilal: 42-43, 45, 56, 58,
198, 285-286, 295, 430, 457, 728,
730; 160, 184, 193, 196, 198, 269-
270, 286-287

īmān: 133, 197, 334; 133, 176, 197,
217, 334

inbiʿāt: 47, 51, 59, 164, 388, 728,
730, 732; 164, 273, 388

inbiḡās: 297

iqāma: 237

iqālīm, aqālīm: 160, 404

irāda: 55-56, 58, 230, 420, 728-729;
174, 230, 269, 282

irtidād: 413

iṣāra: 161, 391

ism: 201, 352, 725; 202

kāhin: 335

kalima: 24, 47, 56, 58, 219, 267, 359,
728; 254, 282, 403

kašf: 729; 232-233, 238, 249

kiḡb: 200, 324, 368

kiswa: 23, 175; 175

kitmān: 6-7, 384; 366, 384

kuḡr: 168; 446

kumūn / mukmin: 439; 439

kunh : 315

Kūnī: 50

lahawāt: 313; 313

lāḥiq, lawāḥiq: 335, 729; 158, 335

lāhūt: 2, 39-42, 50, 73, 112, 140, 193,
201, 215, 278, 285, 287, 382-383,
729, 731; 158, 166, 184, 190, 196,
202, 279, 293, 320, 329, 339, 343,
351, 419, 457

maʿād: 403

mādda, mawādd: 51, 54, 59, 164,
227, 236, 338, 424, 437, 447, 728-
729, 731, 733; 164, 227, 232, 297,
338, 373, 384, 420, 437, 441, 447,
450

maʿdūn: 54, 59, 726, 729; 164, 190

maḡlis / maḡālis al-ḥikma: 19, 73, 79,
87, 93-96, 136, 160, 166, 173, 249,
341-342, 344-345, 442, 454, 729;
166, 169, 171, 249, 282, 307, 342,
446

maḡāz: 39, 257, 260; 179, 423

al-maḡaḡḡa al-bayḡāʿ: 247

al-maḡaḡḡa al-wuṣṭā: 70; 282

maḡall: 385

malakūt: 383

maʿnā: 165, 184, 199, 201, 215, 227,
314-315, 321, 352, 423, 725, 729;
161, 184, 199, 202, 260, 267, 290,
314, 321, 384, 423, 437, 458

manṣūr: 92, 141; 141

manṭiq: 391

manzil, manāzil: 320-321

maqām: 40, 73, 196, 329, 410, 729;
184, 196, 201, 215, 235, 260, 280,
329, 339, 362, 384

maṣḡ: 67, 142, 167, 304, 313, 378;
166

maṣḡ: 347; 347

maṣīʿa: 55-56, 58, 230, 728-729; 174,
230, 282

maslak: 70, 442; 445

maṣṭūr: 368

maṭal / mamṭūl: 52, 393; 393

mawḡūʿ: 439

mihna: 36, 46, 206, 229, 318, 400,
414, 730; 207, 211, 271, 404, 414

- mīl*: 236
mi'rāğ: 428-429; 428
mirriḥ: 161
mūtāq: 729-730; 332
miṭl, amṭāl: 163; 163, 443
mīzān: 162
mubda': 44, 199, 388, 398, 725, 727, 731
mubdi': 43, 199, 286, 728, 730; 199, 203
mudabbir: 160
mu'ğiza: 206; 246, 341
muğtabā: 356; 356, 358, 360, 369, 395-396, 449
muhāğirūn: 132
muḥkam wa mutašābih: 163
mu'ill: 42-43, 198, 285-286, 430, 730; 184, 196, 286, 393
mu'in: 271
mukāsir: 59, 239, 248, 332, 727, 730; 188
mukūs: 183
mu'min: 176, 334, 445; 176, 255, 347
munāğāt: 92, 382
munāsaba: 52
muqaşşira: 245, 392; 245, 392
muslim: 176, 445; 347
muştafā: 366; 366, 369, 396
mustağib: 93, 218, 725, 730; 188
mustaqarr: 425, 431
muştari': 161
mustawda': 425-427, 431; 184, 425, 431
muṭābaqa: 52
muṭallat: 161
mutimm: 55, 188, 335, 730; 174, 188, 327, 335

nafs / nafsānī: 56, 58, 112, 194, 275, 313, 366, 456, 726, 730; 194, 254, 271, 275, 420, 439, 448, 451
nāmūs: 48, 62, 71, 251, 732; 181, 188, 228, 251, 272, 275, 333
naqīb, nuqabā': 731; 357
nāsih wa mansūh: 163; 163
naşş: 385; 385, 451
nāsūt: 2, 39-42, 50, 60, 65, 73, 112, 193, 196, 198, 215, 285, 287, 352, 359, 376, 382-383, 385, 393, 407, 414, 417, 726-727, 729, 731-733; 166, 184, 235, 260, 294, 339, 343, 351-352, 383, 408, 457
nātiq, nuṭaqā': 3, 54, 56, 59, 68, 158, 328, 331, 725-726, 728, 731-733; 158, 202, 243
naw', anwā': 229
nawāşib: 169, 204; 169, 171, 204
nidd: 45, 48; 196, 267
niḥāya: 193, 206; 197, 267, 288
nikāh: 308; 307
niẓām: 273, 366
nuqtat al-bikār: 260, 731; 260, 268
nūr / nūrānī: 194; 194, 219, 254
an-nūr aş-ša'sa'ānī: 45
an-nuşū' at-tālīt: 70; 236

qadar: 50; 282
qāḍī / qāḍī al-quḍāt: 23, 25, 27-28, 64, 136, 178, 201, 220, 344, 373, 380; 201, 335, 380
qā'im / qā'im az-zamān: 17, 65, 68, 74, 84, 143-144, 159, 162, 170, 207, 257, 321, 458, 727, 731-732; 258-259, 281, 338, 343, 385
qamar: 161
qamīş: 18, 52, 67, 73, 199, 731; 199, 275, 313, 325, 412
qaşr, quşūr: 232
qidam: 408; 418
qirā'a: 163
qişaş: 163; 163
qiṭa': 159; 160, 164
qiyāma: 65, 385, 455
qiyās: 291, 454; 290, 329, 337, 454
qudra / al-qudra al-lāhūtīya: 359, 390, 414; 165, 359
qunūt: 339

rağ'a: 17
rāḥa: 181
raḥma: 445, 453
rak'a: 338-339; 338-339
rasm, rusūm: 242, 384
ra'y: 291; 290, 329, 337
ribāt al-'ābūs: 251; 251
riḍā: 71, 359, 361, 412; 359-360, 369, 374, 395, 412

- ridda*: 182-183
rikābīya: 237
rubūbīya: 185
rūḥ / *rūḥānī*: 55, 194, 244, 297, 366, 437; 194, 254, 272, 298
rūḥ al-quḍs: 59, 290; 436
ar-rūḥ az-zakīya: 311, 319
ruq'a: 92, 143, 217; 225
- sabab*, *asbāb*: 43, 728
sabb as-salaf: 169, 178, 325
sābiq: 47, 54, 56, 58-59, 219, 267, 271, 289, 296, 328, 331, 336, 725, 731; 160
saḥīr al-quḍra: 359; 359
ṣahāda: 70, 158-159, 164; 159
ṣāḥib az-zamān: 196, 732, 734; 173
ṣaḥṣ: 161, 170, 194, 343, 345
ṣakl: 229, 393; 229, 393
ṣalār: 71, 159, 168-169; 167, 169, 347
ṣamadānīya: 371
ṣāmit: 732; 194
ṣams: 161
sarāb: 419
saraṭān: 162
ṣarī'a: 3-4, 19-20, 61-62, 65, 67-69, 72, 74, 81, 83, 128, 144, 151, 159, 180, 226, 232, 254, 373, 421-422, 435, 731-732; 145, 159, 188-189, 227, 231, 272, 289
aṣ-ṣarī'a ar-rūḥānīya: 4, 61, 71, 156, 732; 235-236, 282, 381
ṣarṭ, *ṣurūṭ*: 373; 146, 197
satr / *istitār* / *mastūr*: 29, 84, 206-207, 728; 138, 165, 207, 211, 319, 429
ṣawm: 71, 159, 172; 172
ṣibḥ, *aṣbāḥ*: 21; 335
ṣidq: 7, 71, 98, 368; 200, 324, 368
siḡill: 1, 31, 82, 92, 127, 129, 140, 356, 365, 454
as-sīra al-mustaḡīma: 70, 242, 398; 265
sirdāb: 230
ṣirk: 3, 39, 53, 57, 69, 127, 176, 207, 228, 234, 251-252, 377, 730, 732; 159, 176, 251
ṣirk al-kābūs: 251; 251
ṣuḥuf, *ṣaḥā'if*: 134, 300, 412, 421
sunbula: 162
sunna, *sunan*: 361, 380; 133, 149, 361
ṣūra, *ṣuwar*: 393, 437; 390, 407, 420
ṣūra wahmīya: 279
sutra: 212
- ṭabī'a*, *ṭabā'i'* / *ṭabī'i*: 250, 269, 296-297; 286, 296, 311
ṭaḡrīd: 389, 411, 732; 389, 393
ṭahāra: 159, 171, 307; 309, 347
ṭaklīf: 3, 61, 71, 144, 732; 150, 196, 228, 251, 263, 282, 339
ṭālī: 47, 54, 56, 58-59, 328, 351, 357, 732; 160
ta'lim / *mu'allim*: 59, 65, 732; 227
tanāsuh: 18, 26, 66-67, 304, 314; 305, 314
ta'nīs: 40-41, 383, 407, 457, 732; 383, 394, 407, 419
tanzīh: 38, 328, 733; 194, 225, 329, 390, 393
tanzīl: 19, 68-69, 133, 267, 330, 398, 413, 733; 194, 227, 240, 306, 326, 446-447
taqammuṣ: 66-67, 304
taqīya: 4, 6-10, 14, 17, 83, 87, 93, 129, 140, 249, 309, 373, 384, 397, 400, 431; 309
taqlīd: 81-82, 88, 92, 356, 359, 364, 368; 432, 438
ṭār: 405
aṭ-ṭarīqa al-wuṣṭā: 70, 128, 133; 330
tark: 71
tašbīḥ: 39, 150, 389, 733; 150, 168, 259, 267, 389, 394
tašḥīṣ / *muṣaḥḥiṣ*: 52, 333, 733; 300, 333
taslīm: 71, 412; 339, 374, 412
ta'īl: 39, 150, 389, 733; 150, 389, 394
ṭā'ūs, *ṭawāwīs*: 226
ṭawāf: 163, 175
tawḥīd / *muwaḥḥid*: 2-5, 27, 34, 37-39, 48-49, 60-61, 69-71, 74, 81-82, 84, 112, 116, 144, 150, 156, 180,

- 193, 197, 206, 209, 236, 242, 245,
248, 260, 279, 281, 288, 328, 342,
346, 389, 393, 403, 417, 422, 428,
435, 439, 442-443, 446, 456, 458,
726, 730, 732-733; 150, 159, 174,
197, 235, 254, 342, 421, 425, 433
tawr: 162
ta'wīl: 3, 19, 53, 68-69, 72, 133, 169,
171, 189, 267, 309, 328, 330, 398,
413, 423, 458, 733-734; 141, 151,
189, 194, 227, 240, 282, 306, 326,
422, 443, 446-447
tawqī': 30, 92, 364-365; 325, 364
ta'yīd: 59, 94, 236, 733; 225, 235,
247, 286, 389, 437, 441
ṭaylasān: 381
ṭurṭūr: 204; 204

ulū al-'azm: 61; 422, 424
'ulwān: 92, 364; 364
umm, *ummahāt*: 297; 296
umma: 398; 216
'umra: 385
'unṣūr, *'anāṣir*: 420; 273, 382, 420
'uqqāl / ḡuhhāl: 8-9, 109, 156, 403
ustuquṣṣ, *ustuquṣṣāt*: 297; 296
'uṭārid: 161

waḡh: 260
wa'īya: 196
walāya: 71, 130, 159, 171, 177, 384,
403, 733; 171, 177, 384
walī: 130, 732, 734; 130
walī 'ahd al-mu'minīn: 64, 334; 334
walī 'ahd al-muslimīn: 63-64, 199,
217, 334, 375; 217, 333
waṣī, *awṣiyā'*: 3, 68, 725, 730-732,
734; 160
wasīla: 130
wāsiṭa: 262
waṣīya: 341; 349, 405
wuḡūd / mawḡūd: 725; 179, 181, 215,
236, 306, 314, 388

zabūr: 386
zāhir: 2-3, 8, 18-19, 40, 65, 68-71, 81,
128, 133, 158-159, 177, 180, 189,
193-194, 197, 209, 224, 232, 236,
245, 247, 251, 253, 261, 267, 306,
330, 346, 383, 398, 417, 422, 442,
445-446, 458, 725, 730-731, 733-
734; 131, 171, 307, 345, 445
zakāt: 71, 159, 180; 133, 159, 171,
182
zinād: 435, 439
zuḡal: 161
zuhara: 161

3. VERSETS CORANIQUES

1: 6 131, 398
1: 7 130

2: 17 441
2: 20 353
2: 35-36 252
2: 37 254
2: 38 372
2: 85 243
2: 93 195
2: 117 402
2: 138 312
2: 155 166, 324
2: 156 135, 324
2: 161 31
2: 166 399
2: 171 294
2: 185 173
2: 186 138
2: 222 138
2: 255 235, 319, 436
2: 269 443
2: 285 386

3: 7 163, 443
3: 13 221
3: 14 132
3: 18-19 258
3: 48 146
3: 87 31
3: 92 171
3: 97 174-175
3: 105 210
3: 133 435, 437
3: 144 211

- | | | | |
|------------|---------------|-----------|------------------------------|
| 3: 173 | 139 | 11: 7 | 132 |
| 3: 191 | 241 | 11: 24 | 211 |
| | | 11: 51-52 | 211 |
| 4: 1 | 265 | 11: 59 | 66, 399 |
| 4: 11 | 47, 50, 271 | 11: 89 | 136 |
| 4: 59 | 177 | | |
| 4: 64 | 138 | 12: 106 | 176 |
| 4: 83 | 137 | | |
| 4: 105 | 446 | 13: 11 | 323 |
| 4: 143 | 137 | 13: 15 | 185, 252 |
| 4: 172 | 180 | 13: 16-18 | 72, 208-210 |
| | | 13: 19 | 443 |
| 5: 3 | 178, 214, 222 | | |
| 5: 12 | 731 | 14: 34 | 132 |
| 5: 18 | 225 | | |
| 5: 45 | 322 | 15: 4-5 | 367 |
| 5: 83 | 146 | 15: 34-35 | 379 |
| 5: 90 | 214, 316 | 15: 47 | 241 |
| 5: 110 | 146 | | |
| | | 16: 126 | 211 |
| 6: 73 | 66 | | |
| 6: 74 | 255 | 17: 37-38 | 227 |
| 6: 149 | 153 | 17: 64 | 166, 378 |
| | | 17: 85 | 311 |
| 7: 12 | 247, 325 | | |
| 7: 21 | 253 | 18: 82 | 219 |
| 7: 22 | 69, 254 | | |
| 7: 23 | 254 | 19: 26 | 173 |
| 7: 148 | 196 | 19: 57 | 216 |
| 7: 157 | 150 | 19: 71-72 | 239 |
| | | | |
| 8: 33 | 136 | 20: 55 | 445 |
| 8: 37 | 181 | 20: 88 | 196 |
| 8: 65 | 221 | 20: 115 | 251, 422, 424 |
| | | 20: 121 | 251 |
| 9: 12 | 222, 233, 336 | | |
| 9: 13-14 | 222 | 21: 27 | 342 |
| 9: 20 | 434 | 21: 91 | 311 |
| 9: 29 | 203, 256 | 21: 104 | 251 |
| 9: 33 | 213 | 21: 107 | 138 |
| 9: 74 | 216 | | |
| 9: 119 | 213 | 22: 5 | 311 |
| 9: 120 | 184, 213-214 | 22: 11 | 197, 215, 239, 277, 314, 376 |
| | | | |
| 10: 19 | 215, 369, 728 | 23: 12 | 424 |
| 10: 25 | 72, 201 | 23: 14 | 425-426 |
| 10: 99-100 | 216 | 23: 88 | 353 |
| 10: 107 | 212 | | |

23: 106	438	43: 23	185
		43: 76	323, 352
24: 35	447		
24: 39	419	45: 22	211, 305
24: 54	362, 376		
		46: 35	422
25: 44	308		
25: 70	138	48: 12	319
		48: 25	187-189
28: 62	438		
28: 67	324	49: 14	334
28: 74	438	49: 17	133
29: 45	169	50: 14	136
31: 17-18	227	51: 11	137
31: 19	227	51: 49	50, 422, 433, 446
31: 27	261	51: 57-58	211
31: 28	164		
		52: 1-4	398
32: 9	311		
		53: 14-15	357
34: 11	155		
		54: 1	317
35: 35	436	54: 5	225, 237, 419
		54: 6	233, 317
36: 12	178, 234, 332		
36: 82	230, 269, 275, 297, 325, 368	55: 29	199, 261, 281
36: 83	230, 275, 297, 325		
		56: 88-89	210
38: 76	325	56: 92-96	211
		57: 3	450
39: 9	443	57: 13	422, 445
39: 30	426	57: 21	437
39: 68	222		
40: 7	180, 189	58: 8	135
40: 16	327	58: 19	137
40: 19	293		
40: 20	305	59: 24	388
		60: 4	386
41: 11	366		
41: 37	178, 346	61: 6	143, 150
41: 46	347		
41: 47	438	65: 1	445
		65: 12	160
42: 11	243, 378		

66: 12 311
69: 1 139
69: 7 166
69: 17 180, 189, 283
69: 30-33 276

71: 13 135

72: 16 133

74: 30 275

76: 30 230, 368

77: 9 372
77: 16-18 136

78: 2 131

79: 6 66, 398, 404

81: 29 368

82: 11 131

87: 18-19 134

89: 6-7 136
89: 11-14 136
89: 16 212

90: 11-13 197, 238

96: 18 277

101: 1 139
101: 9 212, 438

102: 3-5 131

104: 6 399, 404, 438
104: 7 398-399, 404, 438

105: 1-5 167

106: 3-4 176

108: 2-3 168

112: 3-4 319, 375, 436

114: 1-4 229
114: 5 216, 229

ORIENTALIA LOVANIENSIA ANALECTA

1. E. LIPÍŃSKI, Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics I.
2. J. QUAEGBEUR, Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique.
3. P.H.L. EGGERMONT, Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia.
4. W.M. CALLEWAERT, The Sarvāṅgī of the Dādūpanthī Rajab.
5. E. LIPÍŃSKI (ed.), State and Temple Economy in the Ancient Near East I.
6. E. LIPÍŃSKI (ed.), State and Temple Economy in the Ancient Near East II.
7. M.-C. DE GRAEVE, The Ships of the Ancient Near East (c. 2000-500 B.C.).
8. W.M. CALLEWAERT (ed.), Early Hindī Devotional Literature in Current Research.
9. F.L. DAMEN, Crisis and Religious Renewal in the Brahmo Samaj Movement (1860-1884).
10. R.Y. EBIED - A. VAN ROEY - L.R. WICKHAM, Peter of Callinicum, Anti-Tritheist Dossier.
11. A. RAMMANT-PEETERS, Les pyramidions égyptiens du Nouvel Empire.
12. S. SCHEERS (ed.), Studia Paulo Naster Oblata I. Numismatica Antiqua.
13. J. QUAEGBEUR (ed.), Studia Paulo Naster Oblata II. Orientalia Antiqua.
14. E. PLATTI, Yahyā ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe.
15. E. GUBEL - E. LIPÍŃSKI - B. SERVAIS-SOYEZ (eds.), Studia Phoenicia I-II.
16. W. SKALMOWSKI - A. VAN TONGERLOO (ed.), Middle Iranian Studies.
17. M. VAN MOL, Handboek Modern Arabisch.
18. C. LAGA - J.A. MUNITIZ - L. VAN ROMPAY (eds.), After Chalcedon. Studies in Theology and Church History.
19. E. LIPÍŃSKI (ed.), The Land of Israel: Cross-Roads of Civilizations.
20. S. WACHSMANN, Aegeans in the Theban Tombs.
21. K. VAN LERBERGHE, Old Babylonian Legal and Administrative Texts from Philadelphia.
22. E. LIPÍŃSKI (ed.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.
23. M. HELTZER - E. LIPÍŃSKI (eds.), Society and Economy in the Eastern Mediterranean (1500-1000 B.C.).
24. M. VAN DE MIEROOP, Crafts in the Early Isin Period.
25. G. POLLET (ed.), India and the Ancient World.
26. E. LIPÍŃSKI (ed.), Carthago.
27. E. VERREET, Modi Ugaritici.
28. R. ZADOK, The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponomy and Prosopography.
29. W. CALLEWAERT - M. LATH, The Hindī Songs of Nāṁdev.
30. A. SHISHA-HALEVY, Coptic Grammatical Chrestomathy.
31. N. BAUM, Arbres et arbustes de l'Égypte ancienne.
32. J.-M. KRUCHTEN, Les Annales des prêtres de Karnak.
33. H. DEVIJVER - E. LIPÍŃSKI (eds.), Punic Wars.
34. E. VASSILIKA, Ptolemaic Philae.
35. A. GHAITH, La Pensée Religieuse chez Ġubrān Ḥalil Ġubrān et Miḥā'īl Nu'ayma.
36. N. BEAUX, Le Cabinet de curiosités de Thoutmosis III.
37. G. POLLET - P. EGGERMONT - G. VAN DAMME, Archaeological Sites of Ancient India.
38. S.-A. NAGUIB, Le Clergé féminin d'Amon thébain à la 21^e dynastie.
39. U. VERHOEVEN - E. GRAEFE (eds.), Religion und Philosophie im Alten Ägypten.
40. A.R. GEORGE, Babylonian Topographical Texts.
41. A. SCHOORS, The Preacher Sought to Find Pleasing Words. Part I.
42. G. REININK - H.E.J. VAN STIPHOUT (eds.), Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East.

43. C. TRAUNECKER, Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb.
44. E. LIPÍŃSKI (ed.), Phoenicia and the Bible.
45. L. ISEBAERT (ed.), *Studia Etymologica Indoeuropaea Memoriae A.J. Van Windekens dicata*.
46. F. BRIQUEL-CHATONNET, Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda.
47. W.J. VAN BEKKUM, A Hebrew Alexander Romance according to MS London, Jews' College no. 145.
48. W. SKALMOWSKI - A. VAN TONGERLOO (eds.), *Medioiranica*.
49. L. LAUWERS, Igor'-Severjanin, His Life and Work — The Formal Aspects of His Poetry.
50. R.L. VOS, The Apis Embalming Ritual. P. Vindob. 3873.
51. Fr. LABRIQUE, Stylistique et Théologie à Edfou. Le rituel de l'offrande de la campagne: étude de la composition.
52. F. DE JONG (ed.), *Miscellanea Arabica et Islamica*.
53. G. BREYER, Etruskisches Sprachgut im Lateinischen unter Ausschluß des spezifisch onomastischen Bereiches.
54. P.H.L. EGGERMONT, Alexander's Campaign in Southern Punjab.
55. J. QUAEGBEUR (ed.), Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East.
56. A. VAN ROEY - P. ALLEN, Monophysite Texts of the Sixth Century.
57. E. LIPÍŃSKI, Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics II.
58. F.R. HERBIN, Le livre de parcourir l'éternité.
59. K. GEUS, Prosopographie der literarisch bezeugten Karthager.
60. A. SCHOORS - P. VAN DEUN (eds.), *Philohistor. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*.
61. M. KRAUSE - S. GIVERSEN - P. NAGEL (eds.), *Coptology. Past, Present and Future. Studies in Honour of R. Kasser*.
62. C. LEITZ, Altägyptische Sternuhren.
63. J.J. CLÈRE, Les Chauves d'Hathor.
64. E. LIPÍŃSKI, Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique.
65. K. VAN LERBERGHE - A. SCHOORS (eds.), Immigration and Emigration within the Ancient Near East. *Festschrift E. Lipiński*.
66. G. POLLET (ed.), Indian Epic Values. *Rāmāyaṇa* and its impact.
67. D. DE SMET, La quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (X^e-XI^e s.).
68. M.L. FOLMER, The Aramaic Language in the Achaemenid Period. A Study in Linguistic Variation.
69. S. IKRAM, Choice Cuts: Meat Production in Ancient Egypt.
70. H. WILLEMS, The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418). A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom.
71. C. EDER, Die Ägyptischen Motive in der Glyptik des Östlichen Mittelmeerraumes zu Anfang des 2. Jts. v. Chr.
72. J. THIRY, Le Sahara libyen dans l'Afrique du Nord médiévale.
73. U. VERMEULEN - D. DE SMET (eds.), Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. Proceedings of the 1st, 2nd and 3rd International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1992, 1993 and 1994.
74. P. ARÈNES, La déesse Sgröl-Ma (Tara). Recherches sur la nature et le statut d'une divinité du bouddhisme tibétain.
75. K. CIGGAAR - A. DAVIDS - H. TEULE (eds.), East and West in the Crusader States. Context - Contacts - Confrontations. Acta of the Congress Held at Hernen Castle in May 1993.
76. M. BROZE, Mythe et Roman en Egypte ancienne. Les Aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty I.
77. L. DEPUYDT, Civil Calendar and Lunar Calendar in Ancient Egypt.
78. P. WILSON, A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu.
79. A. HASNAWI - A. ELAMRANI - M. JAMAL - M. AOUAD (eds.), Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque.

80. E. LIPÍŃSKI, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*.
81. S. CAUVILLE, *Dendara I. Traduction*.
82. C. EYRE (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*.
83. U. VERMEULEN - D. DE SMET (eds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras II*.
- 84-85. W. CLARYSSE - A. SCHOORS - H. WILLEMS (eds.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years*.
86. U. VERMEULEN - J.M. VAN REETH (eds.), *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society*.
87. D. DE SMET - U. VERMEULEN (eds.), *Philosophy and Acts in the Islamic World Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union européenne des Arabisants et Islamisants held at the Katholieke Universiteit Leuven*.
88. S. CAUVILLE, *Dendara II. Traduction*.
89. G.J. REININK - A.C. KLUGKIST (eds.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*.
90. C.R. KRAHMALKOV, *Phoenician-Punic Dictionary*.
91. M. TAHTAH, *Entre pragmatisme, réformisme et modernisme. Le rôle politico-religieux des Khattabi dans le Rif (Maroc) jusqu'à 1926*.
92. K. CIGGAAR - H. TEULE (eds.), *East and West in the Crusader States. Context — Contact — Confrontations II. Acta of the Congress held at Heren Castle, the Netherlands, in May 1997*.
93. A.C.J. VERHEIJ, *Bits, Bytes, and Binyanim. A Quantitative Study of Verbal Lexeme Formations in the Hebrew Bible*.
94. W.M. CALLEWAERT - D. TAILLIEU - F. LALEMAN, *A Descriptive Bibliography of Allama Muhammad Iqbal (1877-1938)*.
95. S. CAUVILLE, *Dendara III. Traduction*.
96. K. VAN LERBERGHE - G. VOET (eds.), *Languages and Cultures in Contact: At the Crossroads of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm*.
97. A. CABROL, *Les voies processionnelles de Thèbes*.
98. J. PATRICH, *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. Monastic Life, Liturgy, Theology, Literature, Art, Archaeology*.
99. U. VERHOEVEN, *Untersuchungen zur Späthieratischen Buchschrift*.
100. E. LIPÍŃSKI, *The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion*.
101. S. CAUVILLE, *Dendara IV. Traduction*.
102. U. VERMEULEN - J. VAN STEENBERGEN (eds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*.
103. H. WILLEMS (ed.), *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms*.
104. K. GEUS - K. ZIMMERMANN (eds.), *Punica — Libyca — Ptolemaica. Festschrift für Werner Huß, zum 65. Geburtstag dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen*.
105. S. CAUVILLE, *Dendara. Les fêtes d'Hathor*.
106. R. PREYS, *Les complexes de la demeure du sistre et du trône de Rê. Théologie et décoration dans le temple d'Hathor à Dendera*.
107. A. BLASIUŠ - B.U. SCHIPPER (eds.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*.
108. S. LEDER (ed.), *Studies in Arabic and Islam*.
109. A. GODDEERIS, *Economy and Society in Northern Babylonia in the Early Old Babylonian Period (ca. 2000-1800 BC)*.
110. C. LEITZ (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, Band I*.
111. C. LEITZ (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, Band II*.
112. C. LEITZ (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, Band III*.

113. C. LEITZ (ed.), Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, Band IV.
114. C. LEITZ (ed.), Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, Band V.
115. C. LEITZ (ed.), Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, Band VI.
116. C. LEITZ (ed.), Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, Band VII.
117. M. VAN MOL, Variation in Modern Standard Arabic in Radio News Broadcasts.
118. M.F.J. BAASTEN - W.Th VAN PEURSEN (eds.), Hamlet on a Hill. Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday.
119. O.E. KAPER, The Egyptian God Tutu. A Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments.
120. E. WARDINI, Lebanese Place-Names (Mount Lebanon and North Lebanon).
121. J. VAN DER VLIET, Catalogue of the Coptic Inscriptions in the Sudan National Museum at Khartoum (I. Khartoum Copt).
122. A. ŁAJTAR, Catalogue of the Greek Inscriptions in the Sudan National Museum at Khartoum (I. Khartoum Greek).
123. H. NIEHR, Ba'alšamem. Studien zu Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes.
124. H. WILLEMS - F. COPPENS - M. DE MEYER - P. DILS, The Temple of Shanhūr. Volume I : The Sanctuary, The *Wabet*, and the Gates of the Central Hall and the Great Vestibule (1-98).
125. K. CIGGAAR - H.G.B. TEULE (eds.), East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations III.
126. T. SOLDATJENKOVA - E. WAEGEMANS (eds.), For East is East. Liber Amicorum Wojciech Skalmowski.
127. E. LIPINSKI, Itineraria Phoenicia.
128. D. BUDDE, S. SANDRI, U. VERHOEVEN (eds.), Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des Interkulturellen Kontakts.
129. C. LEITZ (ed.), Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, Band VIII.
130. E.J. VAN DER STEEN, Tribes and Territories in Transition.
131. S. CAUVILLE, Dendara V-VI. Traduction. Les cryptes du temple d'Hathor.
132. S. CAUVILLE, Dendara V-VI. Index phraséologique. Les cryptes du temple d'Hathor.
133. M. IMMERZEEL, J. VAN DER VLIET, M. KERSTEN, C. VAN ZOEST (eds.), Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies. Leiden, August 27 - September 2. 2000.
134. J.J. VAN GINKEL, H.L. MURRE-VAN DEN BERG, T.M. VAN LINT (eds.), Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam.
135. J. MONTGOMERY (ed.), 'Abbasid Studies. Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies, Cambridge, 6-10 July 2002.
136. T. BOIY, Late Achaemenid and Hellenistic Babylon.
137. B. JANSSENS, B. ROOSEN, P. VAN DEUN (eds.), Philomathestatos. Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday.
138. S. HENDRICKX, R.F. FRIEDMAN, K.M. CIAŁOWICZ, M. CHŁODNICKI (eds.), Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams.
139. R. ARNZEN, J. THIELMANN (eds.), Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science.

140. U. VERMEULEN, J. VAN STEENBERGEN (eds.), Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras IV.
141. H.T. DAVIES, Yūsuf al-Shirbīnī's Kitāb Hazz al-Qūḥuf bi-Sharḥ Qaṣīd Abī Shādūf ("Brains Confounded by the Ode of Abū Shādūf Expounded") Volume I: Arabic text.
142. P. VAN NUFFELEN, Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène.
143. A. SCHOORS, The Preacher Sought to Find Pleasing Words II. A Study of the Language of Qoheleth. Part II: Vocabulary.
144. M.E. STONE, Apocrypha, Pseudepigrapha and Armenian Studies. Collected Papers: Volume 1.
145. M.E. STONE, Apocrypha, Pseudepigrapha and Armenian Studies. Collected Papers: Volume 2.
146. M. CACOUROS, M.-H. CONGOURDEAU (eds.), Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453. Les textes, les doctrines et leur transmission.
147. K. CIGGAAR, M. METCALF (eds.), East and West in the Medieval Eastern Mediterranean I.
148. B. MICHALAK-PIKULSKA, A. PIKULSKI (eds.), Authority, Privacy and Public Order in Islam.
149. E. CZERNY, I. HEIN, H. HUNGER, D. MELMAN, A. SCHWAB (eds.), Time-lines. Studies in Honour of Manfred Bietak.
150. J.-Cl. GOYON, C. CARDIN (eds.), Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists. Actes du neuvième congrès international des Égyptologues. Grenoble, 6-12 septembre 2004.
151. S. SANDRI, Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes.
152. J.E. MONTGOMERY (ed.), Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank.
153. E. LIPIŃSKI, On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches.
154. M. MINAS-NERPÉL, Der Gott Chepri. Untersuchungen zu Schriftzeugnissen und ikonographischen Quellen vom Alten Reich bis in griechisch-römische Zeit.
155. H. WILLEMS, Dayr al-Barshā Volume I. The Rock Tombs of Djehutinakht (No. 17K74/1), Khnumnakht (No. 17K74/2), and Iha (No. 17K74/3). With an Essay on the History and Nature of Nomarchal Rule in the Early Middle Kingdom.
156. J. BRETSCHEIDER, J. DRIESSEN, K. VAN LERBERGHE (eds.), Power and Architecture. Monumental Public Architecture in the Bronze Age Near East and Aegean.
157. A. CAMPLANI, G. FILORAMO (eds.), Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late Antique Monasticism.
158. J. TAVERNIER, Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.). Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts.
159. P. KOUSOULIS, K. MAGLIVERAS (eds.), Moving Across Borders. Foreign Relations, Religion and Cultural Interactions in the Ancient Mediterranean.
160. A. SHISHA-HALEVY, Topics in Coptic Syntax: Structural Studies in the Bohairic Dialect.
161. B. LURSON, Osiris, Ramsès, Thot et le Nil. Les chapelles secondaires des temples de Derr et Ouadi es-Seboua.
162. G. DEL OLMO LETE (ed.), Mythologie et Religion des Sémites occidentaux.
163. N. BOSSON, A. BOUD'HORS (eds.), Actes du huitième congrès international d'études coptes. Paris, 28 juin - 3 juillet 2004.
164. A. BERLEJUNG, P. VAN HECKE (eds.), The Language of Qohelet in Its Context. Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the Occasion of his Seventieth Birthday.
165. A.G.C. SAVVIDES, Byzantino-Normannica. The Norman Capture of Italy and the First Two Invasions in Byzantium.

166. H.T. DAVIES, Yūsuf al-Shirbīnī's Brains Confounded by the Ode of Abū Shādūf Expounded (Kitāb Hazz al-Qūḥuf bi-Sharḥ Qaṣīd Abī Shādūf). Volume II: English translation, introduction and notes.
167. S. ARGUILLÈRE, Profusion de la vaste sphère. Klong-chen rab-'byams (Tibet, 1308-1364). Sa vie, son œuvre, sa doctrine.
168. D. DE SMET, Les Épîtres sacrées des Druzes. Rasā'il al-Ḥikma. Volumes 1 et 2.
169. U. VERMEULEN, K. D'HULSTER (eds.), Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras V.
170. W.J. VAN BEKKUM, J.W. DRIJVERS, A.C. KLUGKIST (eds.), Syriac Polemics. Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink.

OLA
168

D. DE SMET - LES ÉPÎTRES SACRÉES DES DRUZES



PEETERS

PEETERS - LEUVEN

ISBN 978-90-429-1943-3



9 789042 919433

PEETERS